

U6391

P

Del-14-109

Title - DASTOR NAFASSIYAT

Writer - Tasneef William James.

Editor - Darul Uloom Jamia Umanah (Hyderabad).

Year - 1932

Pages - 552 + 3.

Subject - Na'assiyat.



نصرت علیہ السلام علیہ السلام علیہ السلام

دستور نفسی

تصنیف
ولیم جمیس

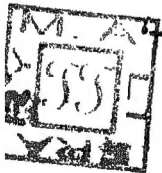
پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔ اے

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ ۳۱ مئی ۱۹۳۲ء



طبع و نشر دار الفکر

1A

INDEX SECTION

~~150~~
~~ج ۲۲ ن~~
~~۴۳۹۱~~

۱۵۰
ج ۲۲ ن
۴۳۹۱

یہ کتاب مسرزمیکماں اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U6391

~~AS~~

CHECKED-2002

فہرستِ مضامین

دستورِ نفسیات

صفحہ	مضامین
۸ تا ۸	مقدمہ
۲۸ تا ۲۹	حصہ
۴۹ تا ۴۹	نظر
۶۳ تا ۵۰	سماعت
۷۵ تا ۶۴	لامرہ محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حصہ - الم
۸۳ تا ۷۶	احساسات حرکت
۹۹ تا ۸۴	دماغ کی ساخت
۱۳۱ تا ۱۰۰	افعال دماغ
۱۴۸ تا ۱۳۲	عصبی عمل کی چند عام شرائط
۱۶۶ تا ۱۴۹	عادت
۱۹۵ تا ۱۶۷	جوئے شعور
۲۴۴ تا ۱۹۶	ذات
۲۶۹ تا ۲۴۵	توجہ
۲۷۵ تا ۲۷۰	تفقل
۲۸۷ تا ۲۷۶	اتنیار
۳۱۵ تا ۲۸۸	امتنان

صفحہ	مضامین	ابواب
۳۲۱ تا ۳۲۹	حاشیہ زمانی	باب ۱۷
۳۳۰ تا ۳۳۸	حافظہ	باب ۱۸
۳۳۹ تا ۳۴۶	تمثیل	باب ۱۹
۳۴۷ تا ۳۵۳	ادراک	باب ۲۰
۳۵۴ تا ۳۶۰	ادراک مکان	باب ۲۱
۳۶۱ تا ۳۶۹	استدلال	باب ۲۲
۳۷۰ تا ۳۷۳	شعور و حرکت	باب ۲۳
۳۷۴ تا ۳۸۰	جذبہ	باب ۲۴
۳۸۱ تا ۳۸۸	جہلیت	باب ۲۵
۳۸۹ تا ۳۹۵	آزادہ	باب ۲۶
۳۹۶ تا ۴۰۳	نفسیات و فلسفہ	باب ۲۷

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پر و فی سرائے کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے جس میں خواہشیں جذبہ و قوف استدلال عزائم یقین وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تاحہ تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ ہنوز کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزاء بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی وضاحت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور مسلمات کے طور پر فرض کر لیتا ہے

اور ان کی اصل حقیقت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کو فلسفہ کے اوصول کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ امر سلمات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانات اس مادی کے لئے ”مقدار“ ”قوت“ بھی بنتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیجانی ہے۔ اور ان تمام قوتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی تسلیم ہے حالانکہ اس کے اسنے میں بھی بہت سی قوتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات سلمات ”ادرجل ازفاصلہ“ کو اسی طرح ہے چونکہ جو تسلیم کرتی ہے۔ کیسا طبیعیات کے سلمات اختیار کرتی ہے اور عضویات کیسا کے طبیعی علم کی حقیقت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنہیں دیگر علوم طبیعیہ تسلیم مانتے ہیں یہ اور بھی چند سلمات رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل حقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسکے سلمات حسب ذیل ہیں:-

(۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ (۱) کو افکار و محسوسات کہو یا اور کسی نام سے پکارو۔
(۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء یا اعتبارات نامی و مکان قریب و بعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود فاعل کی (جو اور کسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(۱) ایک شے دوسری شے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا حلق نظر یہ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے شے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریہ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق پایہ تکمیل کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا حقدہ واقعیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر جمع کی جا سکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام دینی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے دوتوں کے متعلق عارضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبیعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطہ نظر سے ذہن نشین کئے جائیں گے تو وہ مادہ ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول مفہوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبیعی کا نقطہ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انہیں اس کتاب کو ملزم نہ گردانا چاہئے جو اپنے لئے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہئے کہ اپنے ہمیشہ تر فکر سے اسے تکمیل کو پہنچائیں۔ بعض ادوات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی کمالات سے تجاوز کیا جانا تو ایک نہیں بلکہ الکاری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی جو کتاب ہذا کے مختلف سے ہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گو ادنیٰ مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ عرصہ سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنی کنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑیگی۔

ذہنی واقعات طبیعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علیحدہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال (مثل حفظ، خیال، استدلال، میت وغیرہ) کی توجہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا۔ ہمیں کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ بس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے، سلاسل واقعات یا د رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی، لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جلیات بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی منظر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہو تو اسے تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور پہچان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بدترنگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کار تقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنائی اس وقت نظر آتی ہے وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعلالات ہی سے پیدا ہوتی ہوگی۔ یہ تعلالات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کو فی الحال ہم قطعی اور ضافی تو نہیں کہہ سکتے مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہو گئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہو گئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب جدرج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و اوراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا جتنا کہ آپس کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل اصول ایک ہے یعنی داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق۔ ادنیٰ حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقا کے نسبتہ اعلیٰ مدارج میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو یہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں اور اس وقت یہ نسبتہ پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیتی ہے جتنی کہ اگر تطابق صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے، یعنی ان سے بھی جو بحث اور مضر نہیں اور ان سے بھی جن کا تطابق ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ بحث اقسام کی بحث جالیات کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا جالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار افاہہ کیا ہے کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ و خدو اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے بھی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیابت وغیرہ کے) باعتبار تباہی حرکتی ہوتی ہیں بلکہ کل نفسی حالتوں حتیٰ کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ چل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کریں گے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

اوپر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ دماغی نصف کروں میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دماغی کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے اور علمائے عصبیات اپنے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ حین شخص کو فن طب میں کچھ بھی درایت ہوگی وہ تو اس کو بدیہ ماننے پر مجبور ہوگا۔ تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل بعضی تغیر کے غیر مشروط طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پر چوٹ لگنے، جلد جلد بہت سا خون بہہ جلنے، مرگی کا دورہ پڑنے، ایک دل افیون اینتھرنائٹرس اور کسانڈ کی ایک پوری خوراک کھالینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں عاقلوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور عاقلوں یا بخار سے کیونکر اس میں کئی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک حیوانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفر کی تالی کارک جانا، یا دستار دد کا کھانا، یا وقت بد تیز کافی کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدل دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عریضوں کا تعین۔ منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سو رہتا ہے ہو گا یا بزدل، یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بڑی تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کرہ کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر افیزیولون کے عنوان سے ہم پھر بحث کریں گے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر آشکار ہو جاتی ہے کہ ذہن کی عملی قطعیت اور عملی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ خیال ایک علمی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سال کی کل عضویاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا علمی مفروضہ ہو گا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعویٰ کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزائی نتیجہ ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر عاید کر کے دیکھا جائے۔ مفروضہ پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتداً تو میں بلا شک و شبہ مانے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا لازم قدرت کا ایک کلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں وقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیات معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیات سب سے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رحم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آکامیکانی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک اور کلی مفروض یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیات نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرنے میں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقلاً کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند تسلسلوں کے بعد ہی نظریہ متابعت کی کامل طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہو نا ضروری ہے۔ مگر تعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں کچھ پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہنچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبعی علم کے محدود نقطہ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ کلی طور پر کتنا ہی ضروری

کیوں نہ معلوم ہو مگر جب ان کو فلسفہ کے حصہ مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔
 نفسیات کی تقسیم اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔ متکلم اس قدر عضویات سے تو ضرور واقف ہو گا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتساعات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ردات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو متوجہات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان متوجہات کا مرکز میں سرخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان متوجہات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین اعمال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس (۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور بتدریج تین اساسی شعوری اعمال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان میں (۱) حس ہوگی (۲) تعقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب بذاتیں بہت ضروری ہے۔

باب حس

در آئندہ عصبی تنوجات ہی ایسے عامل ہیں انسان کے عصبی مرکز بہت سے جن سے معمولی حالات میں داغ متاثر ہوتا ہے غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں مقصود اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی

قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دیوہ جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے داغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ انہیں نخاع کی طرح یہ عضو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر ہے اور اس کے اندر معلق غیر متاہے۔ ان حالات میں داغ کو صرف مسترد و جذب چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدہم میکانیکی جھٹکے۔

(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔

(۳) وہ امواج جو اعصاب درآور کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانیکی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دموئی تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دو گونہ ہوتے ہیں۔ یہ حسب داغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پسند کر دیتی ہیں جو کم و بیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں اور اس کے فعل کو آئندہ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب در اور مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خود قبضہ سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ عصب سمعی یہ حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۲۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً ربوں ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت نے کہیں نہ کہیں تو درمیانی شرحیں رکھی ہوں گی جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا تصور نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ تصور آگے میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں جن سے ہر عصب در اور علیحدہ علیحدہ سلسلے سے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم غصہ یا لینے کے لئے اپنے آپ کو جھپٹے اور بوٹی کا لینے کے لئے کانٹے سے لٹکتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس سلسلے میں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے لٹکتے ہیں کہ ان سے امواج افیسری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سلسلے میں نکلا یا کسے پنے ہوئے ہیں۔ اور خلا یا کاہی سلسلہ تمام عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض بیاباں ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا ابولہی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزو ہے جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سرے پر ایسے خلا یا ایس جن سے ذہن دور دراز کے پیغامات کو سنتا ہے۔
دماغ کے مختلف حصوں | ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج
کی مخصوص قوتیں | لگایا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکروں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیفات کے

خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے پہچان سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب نفس موخری متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب نفس صدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے در آور ریشوں کے پہچان سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے۔ اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص قوتوں کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس و ونٹ را رگولر شیزر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی بحثیں کی ہیں کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام و مرتبہ پر ہے یا اس تہجوج کی نوعیت پر جو عصب در آور کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا تہجوج (اختتامی) آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیر عصب سے جس قسم کا تہجوج قشر مرکزی میں پہنچتا ہے اس سے مرکزی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ تغیر مرکزی اسامعلوم ہوتا ہے کہ شعور کو تغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیوں تغیر

کرنا ہے مگر تھاپتی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا لحاظ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام بہت ہی کیفیت احساس کا سب سے زیادہ شخص کو تاری شکیہ کو خواہ دبا لیں یا اس میں کچھ بھینس کا لیں یا اس میں جھکی لیں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شرار دل کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عصبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیاء و محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کوئی تلفیفات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے انتہائی امواج متکسر ہوتی ہیں اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکوزوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا مشلاً اگر ہم بصری اعصاب کے خارجی سرور کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سرور کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی چمک تو سٹائی اور بادوں کی گرج دکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھتے اور گانے والے کی حرکتوں کو سنتے۔ اس قسم کے مفروض تصور ہی فلسفہ کے بتدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

حس اور ادراک جس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری کا امتیاز زندگی میں جس (جس کو صحیح معنی میں حس کہتے ہیں) اور ادراک باہم لے جے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ حسوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور عصبی امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط و ایٹلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسی زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہو سکتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ایٹلافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو یا غ
ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا عملی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔
پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع
کرنے کے لئے اس وقت اس ام کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ
کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آئے۔ یہ تحریک نو پیدادماغ میں بالکل
خالص حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلخیصات کے مادے پر ایک ماسلوٹ
چھوڑا جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے
تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی
محسوس ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف
ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شخص کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے
ساتھ اس کے متعلق قصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام
رکھتے ہیں اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ
مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں اس کے متعلق کوئی حکم نکلنے میں اور اسی طرح ایک
عصب درآور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے ختم
ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیاء کے اس اعلیٰ شعور کو اور اب کہتے
ہیں اور ان کے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے)
حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے
جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

جسیں وقوفی ہوتی ہیں اس لحاظ سے حس ایک ایسی تجربہ ہے جو بطور خود بہت

ہی کم معرض وجود میں آسکتی ہے۔ جس کا معرض بھی ایک
مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا جیسا اوصاف و کیفیات معرض حس
ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیاء کے رنگوں کا امتزاج ہوتا ہے کان کی حسوں
سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جلدی حسوں سے ان کے وزن و حرارت
برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ انہیں جسم کے ہر عضو سے مرکوز ایسی امواج
آسکتی ہیں جن کے قریب سے ہم کو عالم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چمکا ہٹ کھر رہے ہیں جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عقلی اور جلدی دونوں حصوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء کے ہنسی اور اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جہتیں فاصلے وغیرہ جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے، کے متعلق اکثر علمائے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات انہی کے حافظہ کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا توقف خاص اور سادہ جس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شے کی واقفیت اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو جس اور اور کس میں صرف ایک اور اس کا علم فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے

محسوس طور پر کیسا معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کے برعکس اور اک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران اور اک میں یہ جانتا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کانڈلیک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندسے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جزو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس اعلیٰ میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جائیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انکس انعطاف طیف اخیر نظر یہ وغیرہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین مادرزاد اعلیٰ طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خال سے لے کر سچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا عقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کوئی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی جس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ ظاہر بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دینا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و تمثال احس اور ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ کہ جن اشیاء کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتاً وحشی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حصول کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ متوجہات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا تمثالات کا تعلق ہے غالباً ان یہ ہے کہ وہ تلیفیات کے متوجہات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے متوجہات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلیفیات کے متوجہات قابلیت نہیں رکھتے یہ شعور سطح کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جوا و صاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

معروضات حس جس شے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شے کی خارجیہ یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے کسی جگہ یا رنگ کو ممتدا در خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا

ہی نامکن ہے آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں پس سطح جسم سے ہوتا ہو اگرچہ ہمیشہ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک خاصہ ہے راجع ہے کہ کسی اوصاف کا وقوف اولاً اس طرح ہوتا ہے کہ گویا یہ خود نفس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقلی یا مافوق اس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چھین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے مگر یہ بالکل بے بنیاد ہے جو دقتات

بظاہر اس خیال کے مویہ معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر جو
 احسن تو جیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی محسوس ہوتی ہے۔
 اس کے بعد زندگی میں عالم کے متعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس
 ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو رد و صرہ کا اضافہ اور
 دوسری طرف تدخّل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور ملبہ طر کر دیتا ہے کہ اس کی پہلی
 حالت یا انگلیں رہتی۔ بچہ کے سامنے جب کوئی شے پہلی بار آتی ہے تو اس
 کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہو تا ہے جس میں فہم کے
 کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجییت معروضیت وحدت و علیت
 ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شے یا سلسلہ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے
 یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹر اس وقت
 معجزہ علم اس کی ادنیٰ محسوس میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہو تا ہے جتنا کہ
 نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔
 اس اولین محسوس تجربہ کی عضو یا قی شرط غالباً بہت سے عصبی تنوع ہیں جو
 ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضا سے دماغ کی طرف آتے ہیں لیکن
 عضوی شرائط کا یہ جم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے
 چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں
 کا ہوا اور بہت سے اعضاء کا ہم وقت مل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے
 لاتعداد درآئندہ متوجہات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں
 وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے
 بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سمجھ سکتی
 ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت ابھی تک
 سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شے معلوم ہوتی ہے
 جس حد تک کہ یہ غیر محلل اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے
 صرف حسی طور پر واقف ہیں۔ لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز
 ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

اور اکی بلکہ عقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

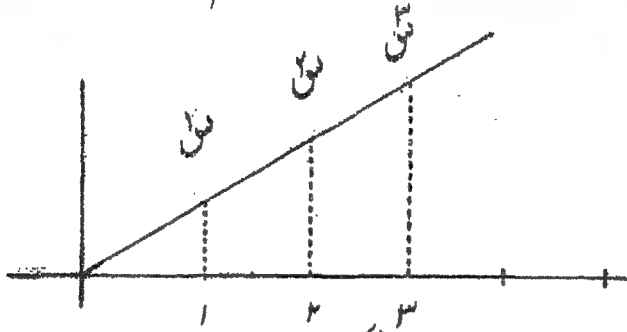
حصول کی شدت | روشنی اس قدر مدہم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جاسکے جس

بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر رہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی مہیج کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی جس پیدا کرانے کے لئے ضروری ہے فشر اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ مروض ذہن میں داخل ہو سکے اس کو کسی شے پر سے گزرا بیڑتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصیرت سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت سے جس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا عموماً اس حد سے پہلے حس کی حاصل نوعیت میں الم کا اشتراک ہونا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا ابھی طرح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذائقہ اور بوی کی حالت میں نسبتاً اتنی ابھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسیں عالم شدت میں گودہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں۔ خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہلکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بسا ہند ایک حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

ویسر کا قانون | میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب ہوتا، اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے

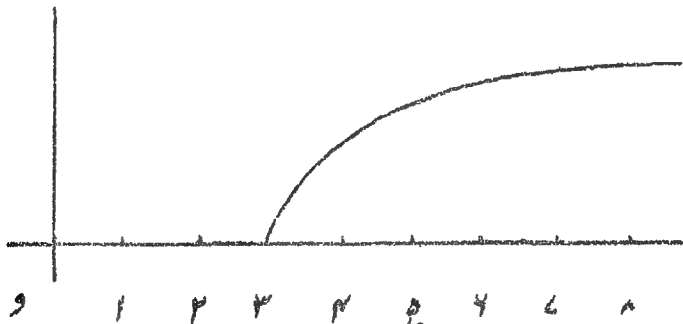
شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا، تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا "اٹنٹریسیا" ایک خط استقیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ انقی

خط و مہج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ وہ پر کوئی شدت نہیں
۲ پر اور جب شدت ہے علیٰ ہذا ارب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط
گر سے ہیں ان کو تہہ جیسے مانو۔ وہ کسی قسم کی حس نہیں لے رہا وہ جس



شکل نمبر ۱

۱۔ جس کو خط ۱۔ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ جس ہے جس کو خط ۱۔
۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا میں ون کا خط یکساں اور باقاعدہ طور پر بلند ہوتا
جائے گا، کیونکہ مفروضہ کی رو سے انتصابی خطوط یعنی جسیں اسی شرح سے جھکتی ہیں جس
شرح سے کہ افقی خطوط یعنی بہتجڑ جھکتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں جسیں نسبت کم شرح سے
جھکتی ہیں۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ
سے کچھ کم ہو گا۔ اور جسوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے چوٹی پر سے محدب ہو گا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و مہج کا نقطہ صفر ہے

شعوری حس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گزرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا، جہاں تک صبح ۳ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے صبح کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اہل قانون منراحت کو دبیر کا قانون یا قانون دبیر کہتے ہیں کیونکہ دبیر صاحب نے سب سے پہلے اس کا وزن میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون اور ان واقعات کے متعلق تجزیہ یہی ہے ورنٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

”ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں جن کا دن کے شور و غلبہ میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹک ٹک ہوا کی شاں شاں ٹکریوں کی چرچراور ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یاریل کی کوکڑا ہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ہمارے شب کے وقت سب سے زیادہ جھلکا معلوم ہوتے ہیں دن کو ان کا بہتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر نہ آتا ہے مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہوا اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کافی الفو را احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنی آدھ سیر کا دباؤ سب ایسے ہیج ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی منبع باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے؟ غور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب

سماعت کے لئے ایک کمزور میچ ہے۔ جب محض یہی میچ جل کر تاپے تو ہم گھنٹہ کی ٹک ٹک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پھیوں کی گڑ گڑاہٹ اور دن کے اور شور وں کا قوی میچ ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک میچ ہے لیکن یہ روشنی جس میچ کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی شدید میچ ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی میچ اگر کسی خفیف میچ کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک میچ ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے میچ پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا۔

”لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی میچ کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا میچ کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا پہلا میچ زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس اور میچ بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر میچ اور جس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرتی جتنا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت جس مقدار میچ کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافہ جس کم ہوتا اور اضافہ میچ بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں ہم کو مختلف چیزوں کی مقدار اور جسوں کی شدت کی نہایت ہی میچ پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان ایماٹنوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف محسوس کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہیج خارجی کے مساوی فرق سے حس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ یہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم یہیج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ یہیج میں بغیر اس کے کہ کس میں اضافہ محسوس ہو کس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ برپہ ہو چکے ہوں گے۔ اگر مختلف مقداروں کے یہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں لیں جو محض خفیف سے ادراک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ شفق کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی جھک دار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف یہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے یہیج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ حس میں بس کیونچھ ایسا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافہ یہیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافہ یہیج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا نہایت کے ساتھ آسان ہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ جن اوزان سے اختصار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہوا اصل وزن بد جو اضافہ بس یونہی سامعین

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختیارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً $\frac{1}{16}$ کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا، یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے ہیجوں کا ہم صحیح طور پر اندازہ کر سکتے ہیں ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں ان کی انفرادی ذکاوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ بہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافی جس کے پیدا کرنے کے لئے جس قدر اضافی ہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی ہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جاسکتا ہے۔

.....	ضیائی حس
$\frac{1}{16}$	عضلی حس
$\frac{1}{16}$	دباؤ کا احساس
$\frac{1}{16}$	گرمی
$\frac{1}{16}$	آواز

مندرجہ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے ویسا صحیح اعداد تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو جو جس اور ہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ایسٹ ہینرچ ویر نے دریافت کیا تھا۔

فشر کا قانون ویر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ جس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے ہیج میں مساوی نسبتی

اضافہ کرنے چاہئیں۔ پروفیسر فشنز نے دبیر کے قانون پر حصوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ مابعد الطبیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذرات قابل ادراک اضافہ جس کو بھیج کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے جس کی اکائی مانتا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل ادراک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا ادراک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی رہی معلوم ہوں مساوی مانتا ہے۔ ایک من پر اضافہ جس پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹا ٹکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ دزنی معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی جس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشنز سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر بھیج کے بڑھانے سے قیمت باپ سے لیکر شدت ح تک جو اضافہ جس کی انتہا ہے ن میں قابل ادراک مدارج ہوں تو جس ح میں اکائیوں پر عمل ہوگی جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشنز کے نزدیک اگر جس اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جاسکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی جس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے جس میں لاکھ۔ اس میں جس کے لئے ہونی چاہئے اور اس بھیج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو اور ایک قائم شدہ کے لئے جس کا تعین ہر خاص جس میں ملحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے جس بھیج کے لوکارٹم کے متناسب ہوتی ہے کسی جسی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو یہ شکل نمبر ۲ کے انحصار کے معینات سے نکالی جاسکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انحصار لوکارٹم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بتا ہوا اور ابواب کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر معین کیا جائے۔ فشنز کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھرمار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عقلی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشنز کی کتاب سے جو کچھ فائدہ ہو سکا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون دبیر کے متعلق اختیاری تحقیق کے جذبہ کو متشعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ جو اس کو جب ہم افراد کی طور پر لیتے ہیں تو قانون دبیر صرف تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہماری حیثیت لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دو جسموں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حیثیت کے کم ہو جانے کا احتمال ہو وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کمی و بیشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حیثیت (یعنی ایسی حیثیت جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے بھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرمین محققین کتنے صابر و جفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں خود بشر ہی کے واقعہ کو بیان کرتا ہوں کہ جب اس نے قانون دیویر کی جانچ کی تو ۱۷۵۵ء میں متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسیں مرکب افشہ کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ ہمیں ہوتیں ہمارے جسموں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن جس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر میز کیفیت شعور کی ایک عظیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر جس ایک پورا علم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مسٹر برگ قوی جس کمزور جس کی حاصل ضرب یا بہت سی کمزور جسموں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی حسیاتی یا لمسی جسموں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی بھل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ ٹیلیں و ترش یا در دوسرے در و دندان کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید جس میں اس کی کمزور جس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہو گا کہ اول الذکر جس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قمری رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے فہمہ میں بہت سی دھوئیں دار چربی کی شمعوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر ص ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے کہ شدید حسیں خفیف حسوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ مذکورہ بالا دعویٰ اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تناقض نہیں کہ اگر کسی خفیف حس کے مہج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے یہیں تدریجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اول حس سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر امتیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے مابین اختلاف کا اور اک ہو سکتا ہے اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں کمی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جاسکتا ہے کہ یہ اس جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافہ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام تھا و قانون | ویبر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے
اضافیت | اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے
اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف متفت ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ علوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جسمانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمزوری کے شعور وں کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قد مشغول و شگفتہ نہیں ہونے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں یہ ایک پرانی ضربِ اشل ہے۔ اس پر یہ بات اور زیادہ کی جاسکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک جنبی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی درشدید محسوس کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے سے قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قد حیثیت اہمیت دی جاسکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ در آئندہ امواج کا نفسی اثر دیگر ہم وقت در آئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

جس معروض کو در آئندہ موج ذہن کے سامنے لانا ہے اور موجات سے اس کی ادراکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدلتی ہے۔ ہم وقت حسیں ایک دوسرے کو متغیر کرتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہی جس کو منطقی اس بہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی نہ کسی شکل میں ہاں کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک معتمد اور طلسم سانبدا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ جن اعمال کو مستلوم ہوتا ہے ان سے ہم نادان واقف ہیں مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضو یا قی ہوتے ہیں اور دوسروں کے مداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑے گا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی حس ہوگی۔

مذکورہ بالا تغیر و تاثر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔ اگرک میں مختلف سریکر زیادہ دلکش معلوم ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح رنگوں میں جب موزوں رنگوں کا ایلاجاتا ہے تو زیادہ جیلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ حصہ گرم پانی میں ڈوبا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈبوئے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون ہوتا ہے۔ یعنی ان کی شبکیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو پہنچ کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر روپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھٹھا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھٹھا زیادہ دیرنی معلوم ہوگا۔

پارٹیشن صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات جس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پارہے رنگ میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ لیکن جب اس کے کان کے قریب دوشاخہ بجا یا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حروف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا۔ جب دوشاخہ کی آواز اس کے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلات کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً دم حسوں کی بنا پر استلا میں جو زیادتی ہو جاتی ہے اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تنوع دوسرے عصبی تنوع کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے

واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوق رنگوں کے چند کاغذ کے تختے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے تختے رکھو جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر لائٹ ہو جائے گا ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا منہم ہوگا۔ ہر کمرے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تہیز نہ کر سکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ یہی علم ہو لٹرنے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شے صاف آسمان کی نیلی۔ روشنی میں شمع کی سرخی مائل زرد روشنی شیشم کی پالش شدہ مینر کی سیاہی مائل بادامی روشنی میں (جس کا ممکن ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا رنگیں کا غدوں کے واقعہ کے متعلق معلوم ہو لٹریہ کہتا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ یہ خفیف سائزین کا رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے۔ لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متمم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے شہم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

ہیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی منظر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت بھی متوجہات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے اور ہیرنگ کے نزدیک مندرجہ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

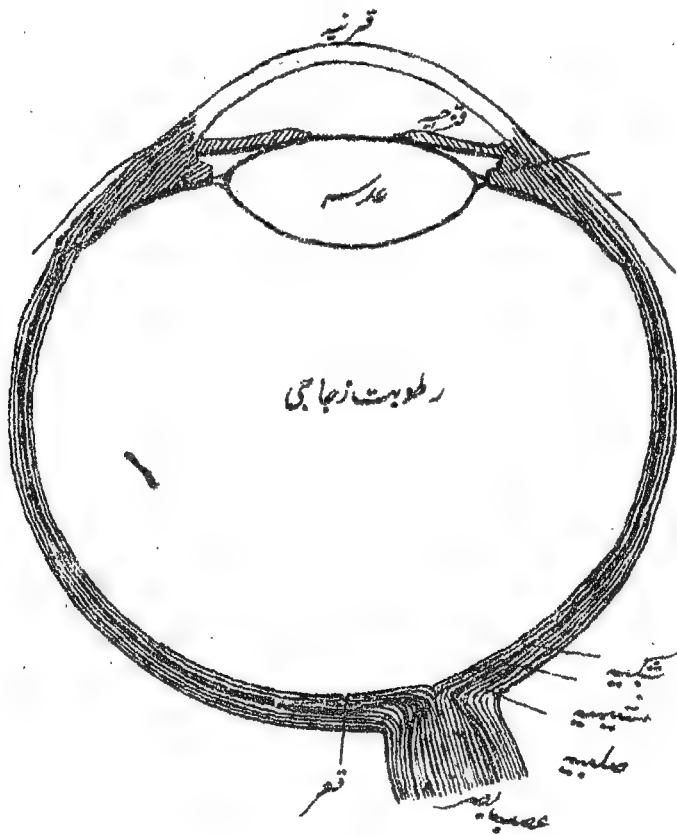
تدریجی تقابل اور ہم وقت متنوع میں فرق ہے اس کو مکان پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ پر مثالاً بالبعد کے عنوان سے بصری فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کرنی چاہیے کہ گذشتہ حصوں کی مثالیں موجودہ حصوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

بصرہ کے علاوہ اور حواس میں بھی منظر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبت بہت ہی کم واضح ہوتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم حواس خمسہ پر تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب ۳

نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے میں صرف چند ایسی باتیں بیان کروں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے آنکھ کی شکل کچھ عجیب سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو صلیبیہ کہتے ہیں



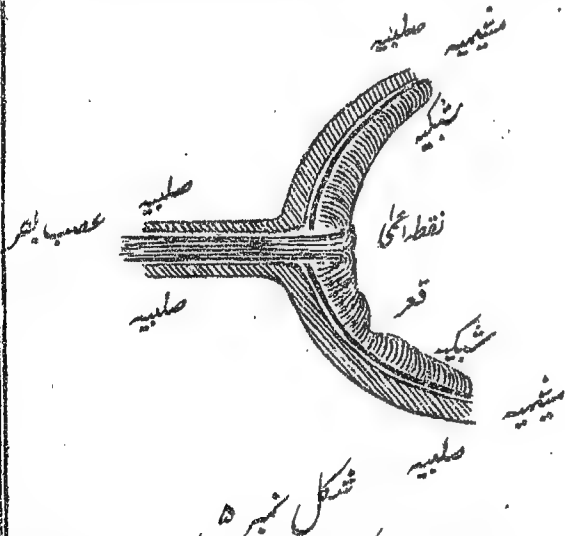
شکل نمبر ۳
اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض الغطائی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدد ۱ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آلہ عکس یا کیمیرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصہ حساس پردہ ہوتا ہے۔

اس حساس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلیبہ میں گھس کر

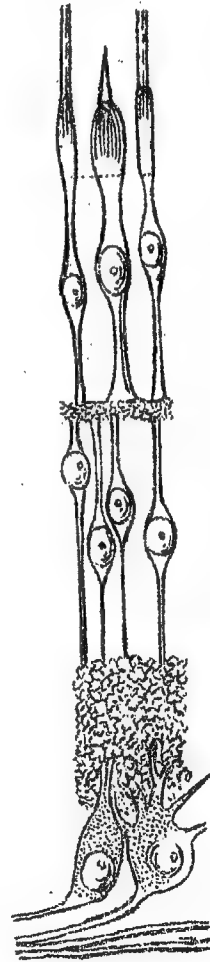
اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک و شفاف جھلی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلا یا شاخوں اور دایچوں کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

(شکل نمبر ۳) آخر میں ان تمام شاخوں واسطوں اور محروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۵) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آکر ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے کی



شکل نمبر ۵

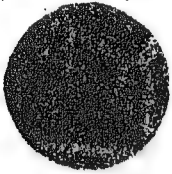
کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الٹا طبقہ صلیبہ کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو واسطوں اور محروطوں تک



شکل نمبر ۴

بہو بخنے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلائی اور دایچی تہوں میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

نقطہ عملی | عصب بصری کے ریشے خود باہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اٹلی ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی ادائیگی اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ دائیں آنکھ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



شکل ۷

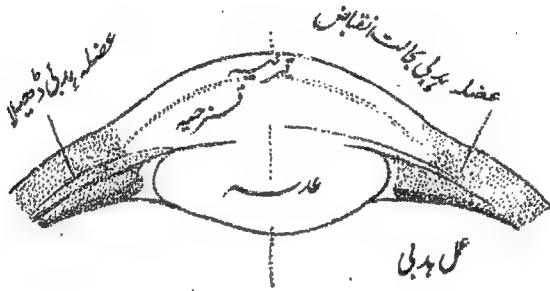
دیکھو اور کتاب
کو انقباض کیا سمجھ
میں لیکر اوجھ
اوجھ حرکت دو

تقریباً ایک فٹ کے فاصل پر یہ معلوم ہو گا کہ سیاہ لکیر غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آنے لگتی ہے۔ دوران اختیار میں نظر صلیب کی طرف مڑی رہتی چاہے یہ بات ہیئت سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

قعر نقطہ عملی کے باہر شبکیہ کی سمیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے۔ اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا گڑھا ہے جو عصب بصر کے مدخل کے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گذر نہیں جاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اہر طبقات بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطوائے اور مخروطی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حیثیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد اور تسلسل کی ابھی طرح سے تمیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیلے اوجھ اوجھ گھومتے رہتے ہیں مقصد اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبکیہ قعر میں پڑ جائیں۔ کیوں کہ قعر میں پڑنے پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ پھر رازری

طور پر ہوتا ہے جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی قعر کی کوئی شے تو جبہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محترز رہنا ناممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھیلوں کی گردش کا دوسرا نام ہے جس سے قعر پر اس شے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۱

تطابق | شبیہ کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں آئینہ عکس یعنی کیمیرے میں اگر شے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے لیکن آئینہ عکس میں ایک بیج ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر شے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جاسکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہونے پاتی۔ مگر قریب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ متحرک ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر باط مد در (جس میں ڈھیلا لگا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ ہمدانی کی مخالفت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلہ ہمدانی حالت سکون میں ہوتا ہے تو باط مد قد ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک سطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بیحد چکدار شے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے رابطہ دور کا رہا تو ذرا کم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتاً محسوس ہو جاتا ہے۔ عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے عدد سے زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ کو قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً گلیوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریبی اشیاء کے مطابق ہوگئی ہے۔ اور جب عضلہ ہڈی ڈھیلے ہو جاتا ہے تو عدد سے نسبتاً کم انعطاف ہو جاتا ہے اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً فائدہ دار ادوی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہڈی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

تطابق و تقارب دونوں انکس منفرد واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب کوئی شے تو جہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں آنکھوں کے ڈھیلے حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ تعریں پر پڑ جائیں۔ جب وہ شے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلے اندر کی جانب مائل ہوں اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے بلکہ تطابق کے ساتھ ہی منقبض ہوتی ہے جب جسم غائی نظر سے بحث کریں گے اس وقت معلوم ہو گا کہ عضلہ ہڈی کے ڈھیلے ہونے کی حالت میں ڈھیلوں کو اندر کی طرف مائل کرنا یا ڈھیلوں کو اندر مائل کیے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشقت کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق انقیادی بصیرات کے تعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دونوں آنکھوں سے دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے جو دونوں آنکھوں سے نظر کا ہوتا ہے۔ دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی ایک ہوتا ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں اگر اسی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دہری ہو سکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز دہری کی دہرے جیسے نہیں ہو سکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تعریف کے ارتسامات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر پور ہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر یا ہم پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر پڑتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً مایوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منظم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ متعلقہ شکل نمبر ۷ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھ کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہو گا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب اگر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور مختصر کی ناگ کی جڑ کی سیدھ میں نظر آتا ہے۔ یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑ رہا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ مرکب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ دائی آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کے دائیں طرف اور بائیں آنکھ کو یہ مرکب نقطہ کی دائیں طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے ادھر ادھر جو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی وحدتی شے حال کر رکھ جائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے

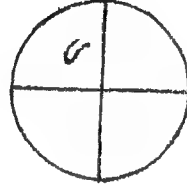
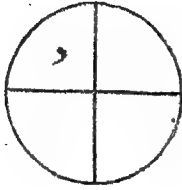


شکل نمبر ۶

ناک تک انتہا با کوئی شے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے
متقابل کے نقطہ تک ہی محدود رہے گا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت
میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطہ مرکب ہوگا۔

اگر دو کسان نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف
رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو قعرین کا معروض بنائیں تو بھی یہ
ایک ہی مقام پر نظر آئے گا۔ مگر چونکہ یہ ایک شے بنکر نظر نہیں آ سکتے اس لئے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی
اس نظر کو ثابت ثابتین کہتے ہیں۔

قعر کے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم
کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر
ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زریں
نصف حصے پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکیہ میں
میں کسی ایک کے دائرے نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو
سطح سطح سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے
تو دائرہ بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح ہر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ یہ
حیثیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔

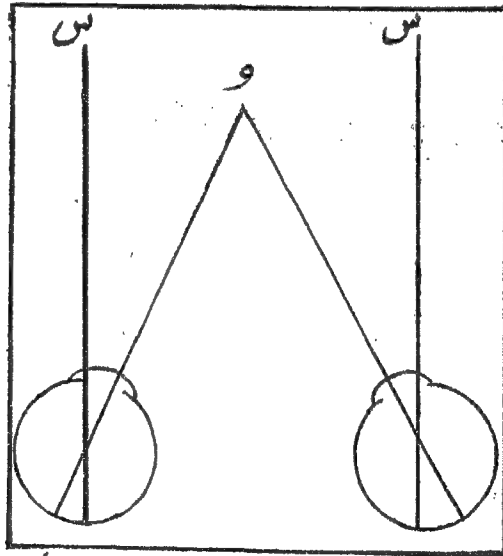


شکل نمبر ۹

اور دو مثل ربع دائروں میں جیسے 'د' میں ہیں ایسی مطابقت ہوتی ہے۔ کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شے کی روشنی سے دونوں کے دو مثل نقطہ متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شے ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئیں گے۔ اور متناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئیں گی تو وہ ایسے نقاط کو مرسم کرنیکی جو ہندسی اعتبار سے ایک دوسرے کے مثل ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک اینچ کے فاصلہ پر رکھ کر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایکساڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اعتبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو یکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی ہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے باہن تک تک کوئی ایسی شے حاصل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئے گی جس کے تمام حصے اکبر سے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مثل نقطہ مرسم ہوتے ہیں ان لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہیئت میں نظر آتی ہیں اور دونوں سے وضاحت مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شبکیتین میں رقاہت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اختیار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ وقت ہے جس کا صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بناء پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں وقت ہوتی ہے۔

دو ہرے شمال | قانون تشالات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تشالات ہندی طور پر شبکیتین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں اور ان کے معروض بھی دو جگہ یا دو ہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آ رہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آ کر ۹ پر مل جاتی ہیں۔ تحریر ۹ کی شمال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کرو شکل نمبر ۱ میں۔ ۱۔ اور ۱ ب متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے الٹی نصف حصہ



ب ب ل شکل نمبر ۱

پڑتی ہے لیکن شبکیں کے افقی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں لیکن یہ اندر دئے ہند سے باہم مناسب تو ہیں مگر حامل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی جو مثال بنے گی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا وہ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو دائرہ کی آنکھ پر بنے گی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے دائرہ کی جانب ہے مختصر یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل و صورت میں کوئی فرق نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو حوازی نظر کر کے دیکھا جائے تو قریب کی کوئی شے مثلاً دو دو ہو کر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے مثالیت بجائے اس کے کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف افقی حصہ کو متاثر کریں شبکیں کے نصف خدی حصول کو متاثر کریں گے اس صورت مثالیت کی وضع نہ کر رہا حالت کے برعکس ہوگی۔ دائرہ کی آنکھ کی مثال بائیں طرف کو معلوم ہوگی اور بائیں کی دائرہ کی طرف کو اور یہ دو متخالف مثال ہوں گے۔

یہی استدلال اس حالت پر صادق آنا چاہئے جس میں کہ کسی شے کے مثالیت شبکیں کے غیر حامل نصف حصوں پر نہیں بلکہ حامل نصف حصوں کے غیر حامل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں مثالوں کی وضع میں بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہے اکثر شکائے نہایت ہو خیماری کے ساتھ تمام نہاد دو ساحت نامی طریقہ کے مطابق اختیارات کئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بھری جس کے مطابق شبکیں میں حامل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لئے متعلم کو اس بحث کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

جب ہم اشیا و جسمی نظر کی بحث نظریہ نقاط حامل کے بعد آتی ہے یہ ہمیشہ کی بصری جس مجبوری یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف ایک بات قابلِ تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہے اس سے قریب کی دوسری مثالیت باہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لا تعداد دوہری تشالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تشالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے تعریف کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی نئے مختلف الفاظ کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی بھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تشالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حال نہیں ہوتا جس حالت میں تشالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے محسوس ہونے کی حس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کرو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۱۱ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ یہی ہوگا، یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن سالم خطوط نہ ملینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شکستین کے صدیقی نصف پر پڑتا ہے اور زریں حصہ شکستین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوط کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں



شکل نمبر ۱۲



شکل نمبر ۱۳



شکل نمبر ۱۴

تو ہمارے قعر میں نقطوں کو چھوڑا دہر کچا نسب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تقوڑا سا تقارب ہوتا ہے جو اس حالت میں ادھر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۴ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں ادھر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت

ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میلان خطوط معمولی ہو تو ہمیں یہ نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آئے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے نقطوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سردوں میں جو حقیقت فرق ہوتا ہے اور جس سے قعر میں امتیاز ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سرے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں دراز اور کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سردوں میں جو حقیقت سا فرق ہوتا ہے جس سے قعر میں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سرے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے اور اک پر دہی اگر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا ہے۔

اوراک فاصلہ

جب ہم اپنے گرد و پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تبعاعد تطابق کی حسرتیں کرتی رہتی ہیں ساحت نظر میں جہتوں میں معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتاً قریب اور بعض نسبتاً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو ناگہان نظر ہوئی رہتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلائی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے آڑے رخ سے انکلی سے چھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو محروم کو ابھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کام لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بصری محور پر اگر ملاتے ہیں اور جہت دورہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس غلطی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہو یہی اشیاء دور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شبکیہ تشالاست میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا اضافی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب جزو ہے تقارب، تطابق، وحشی اختلاف، قد و قامت، بچک، اختلاف متغیر وغیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامتیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور چونکہ سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

اور اک قامت دراصل تو ان جھون کا تعین جن پر قد و قامت کے نتائج مبنی ہوتے ہیں شبکی تماشال کے قد و قامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویہ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شبکی تماشال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویہ نظر کا انحصار شے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد و قامت کا صحیح اور انک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں اس وقت شبکیہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد و قامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو فتنے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی غور سے دیکھنے پر ایک بھنگہ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اُڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد و قامت معلوم ہونے کی وجہ ہوتی ہو کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شے کی موجودگی ہی جس کے قد و قامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد و قامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصوٰر اور چیزوں کے قد و قامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لوئی جس نظام الوان بہت ہی عجیبہ شے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ ہستوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

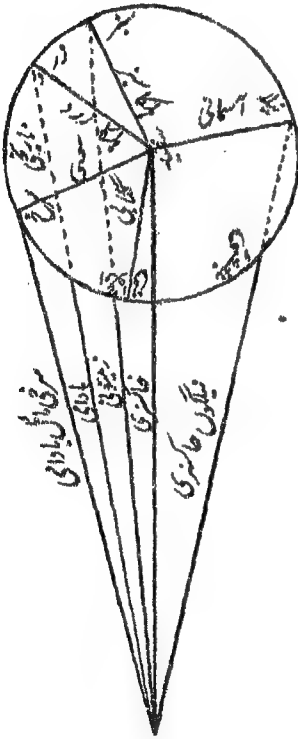
سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں نتیجتاً اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح بدرجہ ترتیب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفا فی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعیاتی نقطہ نظر سے کوئی قیمت نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ مگر وہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم ان کو اور رنگوں کے برابر دیکھ نہیں دے سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱ دیکھا گیا ہے۔



شکل نمبر ۱

اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکہ بنا سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہنچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا ہی۔ سبز اور ہلکے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہنچ سکتے ہیں۔ سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہنچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و بادامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ بہر حال تسلسل ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بقول دانت سے البعدی نظام بنانا اور امتزاج الوان مخصوصاتی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑ سے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں بہتر طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ ہزار خواہی بھی متم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہر قسم جنس اور مختلف الجنس اشعری امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں ہر



سیاہ
شکل نمبر ۱۶

روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب نفثی اور ہر روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ اور خواہی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور نفثی یا نیلی اور نارنگی روشنیوں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو اور خواہی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبعی پہنچ کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں یہ علم ہو لیں ہر رنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو عضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی شبکی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر پہنچ ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کئی ایک ساتھ پہنچ ہوتے ہیں اور مختلف طبیعی مہیجوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی کوئی حسوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حسوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی حس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد و قلم ہو لٹر کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر مینر ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنی سرخ اور بنر کی۔ دراصل جو شے ترکیب پائی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انہیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے کوئی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے

ضیائی حسوں کی مدت یہ نسبت مدت پہنچ سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش بازی کی مدت

چراغی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو بچھرایا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے بہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو دوسرا سیاہ علی ہذا تو شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ یکے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سر حرکت کے ساتھ گردش دیجائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہوگا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مسادی قطعہ پھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اس قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے قطعہ اجزاء سے

ملکر بنی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا مہیبان
 اوقت تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل پہچان
 ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو
 اور اس کو یکا یک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تیشال خود شعلہ کے بجھ جانے
 کے بعد بھی رہتی ہے۔ اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں
 اور پھر بالکل بند کر لیں تو ایسا معلوم ہو گا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پٹے کی روشنی
 میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات
 کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ
 ہوا تھا۔ اس کو مثبت تیشال مابعد کہتے ہیں اور ٹیلم ہولٹز کے نزدیک یہ ثانیہ
 کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آ جانا اس قسم کے تیشال پیدا کر دینے
 کے لئے کافی ہے۔

منفی تیشالات یہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے
 ہیں شبکیہ کے مکان کو بہت بڑا دھل ہوتا ہے۔

بصرہ کے بعض آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً
 ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا مکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا
 ہے۔ محمود لاکھل ہوتی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر ادھر حرکت
 دیتے رہتے ہیں اور تین کے مختلف حصے کبھی نسبتاً روشن چیزوں سے اور کبھی
 نسبتاً تاریک و دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر
 مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی حادث ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ
 مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف ایک جھپکے
 ہوئے بغیر دیکھو ایسا چند سیکنڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شے کی طرف
 نظر جا کر نہیں آتیں سیکنڈ دیکھیں تو سماعت نظر خاکستری اور تاریک سامحوں
 ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ
 پہنچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ حس پیدا نہیں کرتے
 جن کی طرف کم تر روشنی آ گیا۔ سے روشنی پہنچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کا غد پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف میں سکیڈ تک نظر جا کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے پہچان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد رہے گی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا اولین مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں گل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے تھک جاتے ہیں اس لئے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور منبر کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بھری آلات کے ان حصوں کو آرام و سکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لئے جب آنکھ ادھر ادھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشنی اور پہلے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ خلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انھیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لئے دونوں وصال سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کا غد کے ختمہ پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴ ملی میٹر یا ۶ کے فاصلہ سے ہوں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکیڈ تک نظر جا کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی مثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی مثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے باہین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہو
 کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ تیشال مابعد کی بنا پر ہم فیہی مغالطہ میں مربع کے قریب
 کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور
 دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی یہی
 وجہ ہے جو دو لمبے آدمیوں کے درمیان ایک سیاہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا
 نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس
 قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ انہیں اگر تیشال مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے
 تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ
 سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویر کی روشنی سے بھی زیادہ
 بلکہ جوں جوں تیشال دھندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور بالہ کی تیشالیں
 بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہ جاتا ہے جو
 اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس
 حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے
 اختیارات سے ہم رنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک
 حصہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات
 پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر منظر ہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا
 ہے اس قسم کے منظر ہر کارکنین اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی تیشالات
 مابعد میں ہر رنگ کا متمم نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے منفی
 تیشال مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۸ پر حوالہ دیا جا چکا
 ہے جن کی بنا پر ہم رنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجہ کو مسترد کر دیا ہے۔
 منور و روشن سیاہی ایک قسم کی بھری جس ہے ہم کو اس کا ساخت نظر کے
 اشیاء کی شدت علاوہ اور کہیں تجربہ نہیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا پتلی
 کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی لیکن خاص سیاہی شخص
 ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو تو بھی

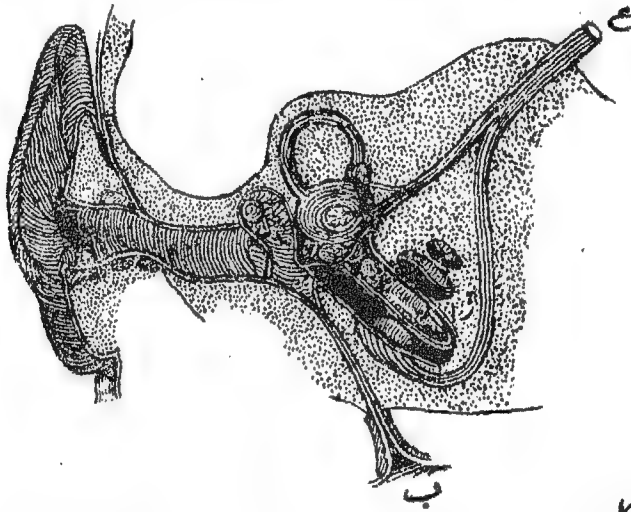
خود شبکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی احس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصویری شبکی روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام متغیلات مابعد کے تعین میں حصہ لیتی ہے جو رنگ میں بند کر کے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی پہنچ کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصویری شبکی روشنی پر ایک محسوس اضافہ جس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی پہنچ بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا اور اک شدید تر ہونا چاہتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸ پر کہہ چکے ہیں اور اک میں تغیر نسبت بہت ہو تا ہے جدید ترین عددی اختیارات کو تک اور پڑھین کے ہیں جو بہت مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰ گنی شدت تک تو قانون ویبرجیج اترا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت اتیادی کم ہو جاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس اختیاریں امتیاز ہوا ہے وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تختوں کی رو سے) پہنچ کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ تحقیقین اس سے مختلف نتیجہ پہنچے ہیں۔

کسی شے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی بلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں لیکن جو بھی روشنی پڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجہ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر کل رنگ خیرہ کن سفید چکا چونکہ میں کم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حصوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دو سری حس لے لیتی ہے۔

۱۰

ساعت

کمان یا گوش | انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج و دوسرے کو وسط گوش یا طبولہ اور تیسرے کو داخل گوش یا اللتیہ کہتے ہیں۔ اس تیسرے حصے میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱: سر کا بچا۔ سن، ساخ۔ ط، طبلہ۔ جٹ، جوف، طبلہ و بیضادی
سورخ۔ سر، گول، سورخ۔ ب، بلجوی منہ، رخ، خاتہ۔ ن، نیم دائری، نالی
ق، قو، قلیہ، رخ، سلم، خاتہ۔ س، سلم، طبلہ۔ ع، عصب، بصر۔

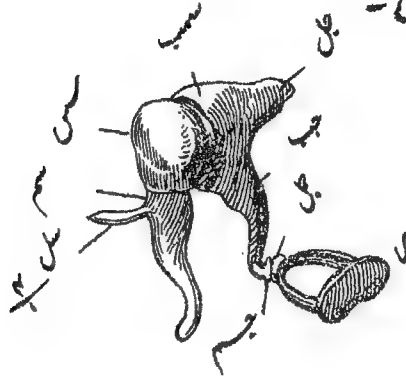
مکوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کانچا کہتے ہیں (مکمل نمبر ۱) دوسرا وہ حصہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

کو جاتا ہے اور یہ خارجی سماخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سرے پر
دامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کاستر ہوتا ہے جس میں لاتعداد
غددوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

درمگوش ایک بیڈل سا جوف ہے جو کپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہہ
باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف استا کی نالی ہے جو
بلعوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے
صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ
تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سا بقہ شکل میں سر سے اور بیضاوی
کوہ سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول
سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا اور بیضاوی کوہ کی ہڈیوں بند ہوتی ہیں۔ دما
جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی
ہوا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو استا کی نالی سے دما جوف کی طرف
جاتی ہے دبا ئے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہو تا تو یہ بارہائی دباؤ کے تغیر کے ساتھ
متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہو کر تا تو جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور
اگر اندر کا زیادہ ہو تا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر استا کی
نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا
کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شے سمجھتے ہیں اس
وقت یہ کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے
جو خارجی سماخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے
یا کسی گہری کان میں تیزی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا اچانک اور
عظیم الشان تغیر اکثر دما جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے اسی حالت میں
اگر بار بار ٹکلا جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حوصلہ است
سماعت
طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جدائی
جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی سی صورت
پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

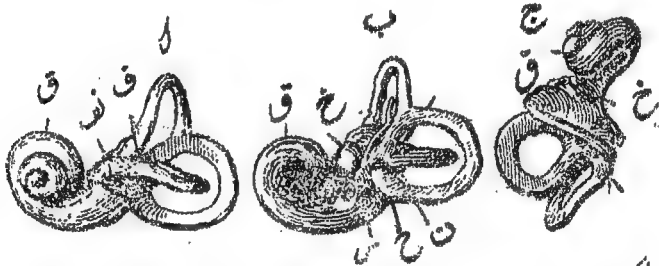
یو نام خائک یا گھن اور داخلی ہڈی کا نام رکاب ہے یہ ہڈیاں شکل نمبر ۱۸ میں دکھائی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۱۸ سب اسم - ل - س - ر - ن - کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
جسم جب - جل - جل - خائک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام مستطیلہ ہے۔ یہ عظم مدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) منکھراہرن سے جاملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے چھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سر سے ٹک جاتا ہے جب خاص قسم کے سرنائی دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو صریحاً منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کر لیتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماعت میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ جن پردوں کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سننے وقت ادنی حیوانات میں ہر اور کان دونوں اور انسان میں صرف صریح طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑ جاتے ہیں تاکہ آواز کی بہترین طریق پر حس ہو سکے یہ بھی اس

رومل کا جزو ہے جس کو سطا بقت عضو کہتے ہیں (دیکھو باب ثوجہ)
 داخل گوش التیہ دراصل ان خافوں اور نایوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے
 جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط
 ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضیادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض
 اوجیہ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں زندگی میں یہ سوراخ
 اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی
 التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی حاشیہ کل و صورت کو کچھ ایسی
 ہی ہے مگر اس سے نسبتاً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار حصوں
 کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر ہوتا
 ہے اور جس کو پری لفف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی
 رطوبت سے پر ہوتا ہے جس کو اینڈولفف کہتے ہیں۔



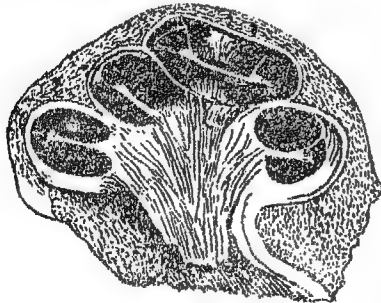
شکل نمبر ۱۴ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ۱۔ بالیاں التیہ باہر کی طرف سے ب
 دایا التیہ اندر کی طرف سے۔ ۲۔ بالیاں التیہ ادھر کی طرف سے قی تو قلیہ۔
 ۳۔ خانہ۔ ۴۔ بیضیادی سوراخ نیم دائری نالی لفف کا اس کا خزانہ۔

عظامی حصہ التیہ کے عظامی حصہ کے عین حصے ہیں (۱) دہلیز (۲) نیم دائری
 بالیاں (۳) تو قلیہ۔ شکل نمبر ۱۵ اس کے مخالف پہلوؤں کو دکھایا
 گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضیادی سوراخ
 (۴) واقع ہے جس میں عظم رکابی جی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین
 عظامی نیم دائری بالیاں ہیں جن کا سرول پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

اور ایک سرے پر ان کا کچھ حصہ پھیلا ہوا جس سے ایک طرح کا فراخ بن گیا ہے تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کوکلے کی طرح پیچا رہوتی ہے اور دریلینز کے مقابل واقع ہے۔

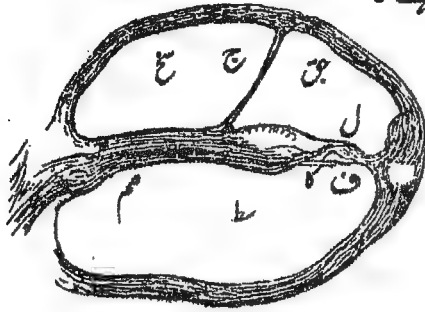
جھلی دار التیہ جھلی دار دریلینز عظامی دریلینز میں واقع ہے اور یہ دو قلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ عقبی تھیلی کو حیمہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا استفادہ ہے۔ مقابل کی تھیلی کو کیسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار تو قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فراخ رکھتی ہے۔ فراخ میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں۔ جھلی دار اور عظامی تو قلیہ کے تعلقات اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سماعتی کے ہر حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد اٹھائی چکر کھائے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ آگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نیمیہ مرغولی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مڑ کر بالائی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیرین گردشوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ تو قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے شلت نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی تو قلیہ کے

چکر دل سے منسلک ہے نیمیہ مرغولی اور جھلی دار تو قلیہ اس طرح پر عظامی نالی کے جوف کو تقسیم کر دیتے ہیں اور اس کے دو حصے ہو جاتے ہیں،



شکل نمبر ۲۔ تو قلیہ کی ایک تقطیع۔

اول سلم دلیز اور دوسرا سلم طبلیہ ان کے درمیان اور جھلی دار قو قلیہ واقع ہیں اسکے اوپر سفی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



شکل نمبر ۱۱۰ - قو قلیہ کی ایک گردش کی تقطیع - سفی سلم غائیہ ج ریشہ کی جھلی - حق جھلی دار قو قلیہ - حق مجہولہ کی جھلی - سلم سلم طبلیہ کا کارنی کے اسطوائے - ف فرشی جھلی

جھلی دار قو قلیہ

عظامی قو قلیہ کے

سرے پر پھیلا ہوا

ہیں ہے۔ اس کے

سرے پر سلم دلیز سے

سلم طبلیہ کو راستہ ہے

یہ دونوں پری لف

سے پر ہیں۔ اسلئے

جب موج ہوائی

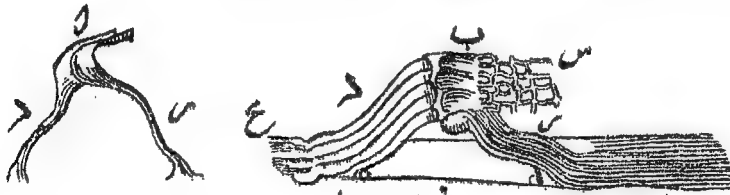
کی ضرب طبلیہ پر پڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضا دی سوراخ کی طرف

دھکا لگتا ہے تو پری لف کی ایک لہر سلم دلیز میں سے ہوتی ہوئی سلم طبلیہ میں

جاتی ہے جس کے کچھوں میں پہ گول سوراخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور

اٹھائے راہ میں غالباً سفی جھلی اور فرشی جھلی کو جھڑھٹاتی ہوئی جاتی ہے۔

اختتامی آلات جھلی دار قو قلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدود سے ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۱۱ - کارنی کے اسطوائے - ل اسطوائوں کا جوڑ جن کو باقی سے

ملمد کر لیا گیا ہے و ب فرشی جھلی کا ایک حصہ جس کے ساتھ چند اسطوائے

سبھی ہیں در اندرونی مس، بیرونی اسطوائے، ف فرشی جھلی و س

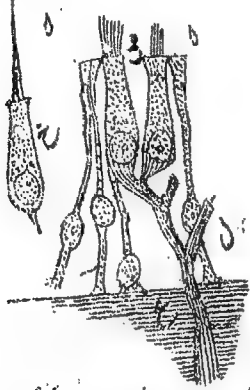
سفی جھلی۔

یہی کارنی ہے اور اس میں قو قلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوانی جو عظامی ہینچ مرغولی کے سرے پر کچھ مخروطی شکل کے خلائیا کا استر ہے فرشی جھلی کے اندرونی حاشیہ پر اگر یہ خلا یا ایک قطار میں ہو جاتے ہیں اور آگے چلکر ان کا ایک سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی سروں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری خلا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرا نیچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشہ داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلا پلکے بعد کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۲) جن کو شکل نمبر ۲۲ میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں اور یرا یرا برود قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سرے ایک دو سرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک طرح کی سرنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے ہینچ مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے سروں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس میں جابجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف مندرجہ شعری خلائیا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلائیا کے پرلی طرف معمولی جلد ہے جو بہت درج مخروطی خلائیا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان خلائیا کی جھلی دار قو قلیہ کے اکثر حصہ پر استر کاری ہے۔ میزب اسطوانی کے بالائی لب یقینی جھلی (شکل نمبر ۲۳) جلی ہوئی ہے جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلائیا پر پھیلی ہوئی ہے۔

اس طرح سے شعری خلا یا عظامی آلات معلوم ہوئے ہیں۔ ان ارتفاعات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو اسواج ہوا گل مندرجہ بالا مثلاً و مثالی

آلات میں سے ہرگز فرشی جھلی تک پہنچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلا یا
کیسہ رحیمیدور فرائض کی دیواروں میں
اپنے اختتامی ریشے بنتی ہیں۔



آواز کی کیفیات مختلف طبعی نقطہ نظر سے
دیکھو تو آواز میں

ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان
ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے

تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج سب سے
قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے ایسی آواز پیدا

ہوتی ہے جس کو شو بہتے ہیں اور جب
باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے

ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو جھلک لیا یا
کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی مقدار

فصل نمبر ۲۳۔ فراخ پانچ ماہ کی مائے حیض کے
ایک نیمی گھنٹہ تواریخ داخل ہوا ہے اور شل و شائع
ہو کر نوس پر در شعری غلیو میں داخل ہوتا ہے۔
پراک و سطوی غلیو ایک اسے بال کے ساتھ دکھائی
جس کا مجموعہ ریشہ قاعدہ سے فوٹ کیا ہے۔ ل کے
اور جو ایک غلیو میں ان کو اعتدال کے ساتھ واقع
نہیں معلوم ہوتا۔

باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج

پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا استداد کہتے ہیں۔ بلندی اور استداد کے
علاوہ تو امیں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے مختلف آلات موسیقی سے

اگر مساوی بلند اور عمدہ نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت
زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

استداد اور اس کی ایک مقدار اگر متحرک ہو جائے انھوں وہ کسی سبب سے بھی ہوا
اس سے آواز کی جس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم زیاد

یا پانچ جھونکوں سے استداد کی جس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی جس ۲ استداد
ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی جس اس سے دو گونہ

ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن استداد کی جس کے لئے کسی حال میں بھی یہ
ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ موسیقی

ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے ست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کطیف شمسی کی مخالف جفتی اور مخالف سرخ کرنیں شکیہ کو متاثر کرتے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شدہ ۱۱-۱۲ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف انخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ چمکا ڈر یا جھینگر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنائی نہیں دیتی جس کی شرح ۴۰ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض بھن بھٹ کی آواز سنائی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرنگوں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہنچ سکتے ہو ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سب تک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جالیاتی امور ہیں لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور اذق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوعیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (شاقولی) یا مرکب۔ دو شاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سر سن سنائی دیگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دو شاخہ بجایا جائے جس سے ۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی سن کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دو شاخوں کی حرکت کی الجھری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوں کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دو شاخہ ہو اور دوسرے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا اگے کی طرف تو یہ ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کر دیں گے، اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ اتفاقی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولی نہ ہوگی، کیونکہ یہ بلند و پستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غیر شاقولی ارتعاشات شاقولی اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

فرض کر چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجاتے ہیں ان میں سے ہر ایک آلات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بالیں ہمہ اگرچہ ہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سریموں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جاسکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تالیفی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ بیلم ہولٹز کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت پر آواز کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آوازیں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے جب دود و شاخے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آواز میں اور کم امتداد والے دو شاخہ کی آوازیں بہت اچھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو مساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجہ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیئت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

مرکب امواج کی تحلیل | جلی وار قلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ لگ مختلف شرحوں سے ہوتی ہے فرشی جلی قو قلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے اور یہ زیادہ تر انعکاسی ریشوں کی بنی ہوتی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تسبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ ملک کا طبیعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے مبدا ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں جن تاروں کی شرح اس مبدا ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لفب کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک ذرا ص شرح ارتعاش پر آتی ہوں ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہیے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہیے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری خلیہ سے ایک جدا گانہ تنوع دماغ کے مرکز سماعت میں جائے جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حصول کی عضو یاتی اعتبار سے قویہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کرو ایک راگ نکلا جائے جس میں ملکن ہے جس میں مختلف طبیعی ارتعاشی شریں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلا یا اختتامی آلات متاثر ہو گئے اور اگر اہتمام ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف ہمدردانہ حسات میں امتدادات صورت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئیں گے۔ کارٹی کے اصطلاحات اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاجم خیال کہئے جاتے ہیں جس طرح سے صحن اہرن اور کانیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہنچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی فتنے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضو یاتی ارتعاشات کو متاثر کرے کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت تشالات مابعد اور جلد جلد آپنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ سلیم ہولٹز کا نظریہ تحلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو قلب کی کھرچ اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی آئیں ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلا یا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلا یا کی

تعداد اتنی ہے کہ ان سے کم و بیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔
 سمجھی حسوں کا ایسی امواج جن سے انفراد امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب
 نام نہاد امتزاج متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔
 اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر
 ہوتی ہیں تو ان کی حسیں مل کر ایک مرکب جس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن
 اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تشیل پر کی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے
 عصب سرینی میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے برقی رد و دوائیں تو جس عضلہ سے
 اس عصب کا تعلق ہوگا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض بتن طور پر معلوم ہوگا
 لیکن اگر ایک سکینڈ میں تیس بار برقی رد و دوائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں
 ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو
 تیناؤ کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضو یا قی
 اجتماع یا تداخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت
 پر آنے میں پہلے سکینڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت
 پر آئے دوسری برقی رد و پوئج جاتی ہے اور پھر تیسری علی ہذا۔ اس لئے
 بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت
 میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں سموج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے
 دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے
 ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے
 بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں
 اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں فعل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے
 کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علامتہ حس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے
 اس قدر جلد جلد پہونچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے
 دھکے ملنے لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں تداخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی
 اور عضو یا قی حالت مذکورہ بالا عضلی انقباض کے مثل ہو جاتی ہے اس نئی
 حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

اعتبار سے بالکل نئی قسم کی حس ہوتی ہے۔ اور جس ایسی نہیں ہوتی کہ بہت سی مجروحوں کے مل جانے سے یوں ہی محسوس ہونے لگتی ہو، بلکہ فی الحقیقت ایک حس ہوتی ہے۔ اس صورت میں کوئی مجروح ہو ہی نہیں سکتی کیونکہ جن عضویاتی شرائط پر یہ مبنی ہوتی ہے ان کی جگہ اور شرائط لے لیتی ہیں۔ جس قدر استخراج ہوتا کبھی ہے وہ دائمی خلا یا میں حد باب کے پہونچنے سے پہلے ہی واقع ہو چکتا ہے۔ جس طرح کہ جب سرخ اور بنزر و شنیان ایک خاص تناسب کے ساتھ شکبہ پر پڑتی ہیں اور ان سے ایسا مرکزی عمل پیدا ہوتا ہے جس پر زرد رنگ کی حس مبنی ہوتی ہے۔ ان حالات میں سرخ اور بنزر رنگ کی حس کسی طرح سے پیدا ہو ہی نہیں سکتی۔ اسی طرح اگر عقلہ کو احساس ہو سکتا ہے تو اس ذرا دیر کے انقباض پر ایک طرح کا احساس ہوتا لیکن جس صورت میں یہ مسلسل شقیض رہتا تو بلاشبہ اس کو دوسری قسم کا احساس ہوتا کیونکہ یہ انقباض مسلسل کا احساس بہت سے سمعی انقباضات کے احساسات کے مطابق تو نہیں ہے ہم آہستگی اور جب چند سرتیاں ایک ساتھ کھلتی ہیں تو ہم کو لذت و الم بے آہستگی کے وہ خاص احساسات ہوتے ہیں جن کو بالترتیب ہم آہستگی کہتے ہیں۔ ہر اپنے سرگرم کے ساتھ بہت ہولناک ہوتا ہے۔ جب سرگرم کے ساتھ سوخم و بیخیم بجائے جاتے ہیں انشائی ج۔ د۔ س۔ ج۔ تو نغمہ کامل ہو جاتا ہے یعنی ہم کو ہم آہستگی کا زیادہ سے زیادہ احساس ہوتا ہے۔ اس صورت میں شرح ارتعاش کی نسبت ۱۵۰۶۸ کی ہوتی ہے۔ لیکن ج۔ س۔ کا وقفہ بے آہنگ ہے اگرچہ اس کا تناسب نہایت سادہ ہے۔ سلیم ہو لظربے آہستگی کی توجہ میں یہ کہتا ہے کہ زائد سریتان اپنے ساتھ ضرور پیدا کرتی ہیں۔ اس سے آواز میں ایک خفیف سی کرختگی پیدا ہو جاتی ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتی ہے۔ جہاں زائد سریتان ضرور پیدا نہیں کرتیں یا اگر پیدا کرتی ہیں تو وہ اس قدر سریع ہوتے ہیں کہ ان کا اثر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں سلیم ہو لظربے نزدیک آواز بے آہنگ نہیں ہوتی اس لئے وہ ایجابی نہیں بلکہ سلبی غٹے ہوتی ہے و نٹ ہم

آہنگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ مبروں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سرسیناں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر نشئی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر پہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

کان کی امتیازی قوت قانون دبیر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اثر تا ہے۔ اگر لوہے یا آئینوں کی پلیٹ پر ہائی دانیت یا کسی دھات کی گنبد بھکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ

اور گنبد کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق سے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا پڑ زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰ درجہ شدت تک مندرجہ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب پورا ارتعاش فی ثانیہ کی کمی و بیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدہم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے سبب تک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدہم کرنے کے لئے نسبت بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان لونی سے قانون دبیر کی مثال دینی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آخری نمبر کا کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل ادراک فروق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلہ جس اور سلسلہ مہیج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازنیت پائی جاتی ہے وہ عام قانون دبیر کی مثال نہیں بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

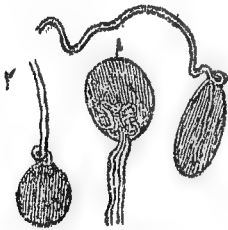
باب ۵

لاسنہ محسوسات حرارت و پروت و عضلاتی حس الم

اعصاب کے اکثر اعصاب درآدربالوں کی جڑوں سے نکل کر ختم ہوتے ہیں۔ جلد کی سرے کے چونکسل جلد کے بیشتر حصہ پر رواں پھیلا ہوا ہے اس لئے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ

عصبی ریشوں کے سروں تک پہنچا دیتا ہے۔ محور اسطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلا یا نیں محسوس ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب

کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں یہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) لمسی خلا یا (۲) جسامت سپین (۳) جسامت لمس (۴) اختتامی غنچہ



یہہ اجسام دراصل ایسے دانچوں پر مشتمل ہیں، جو انصافی ریشوں کے پہنچے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ

غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں جس طرح جوتے کے اندر پریت کا ذرہ پاؤں کو

یاد ستانہ میں دسترخوان کا ریزہ اگلی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

مس یا دباؤ کی حس جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و پروت اور الم کی حسیں اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم بران کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حالتیں موجود ہیں۔ لیس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھینچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لائیس کی سختی نرمی کھروراہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لائیس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لیس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیت بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شے کو چھوئیں، اور ہم کو حرارت یا سردت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے فاحس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لیس سب سے پہلی مینجر جس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آئے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضاء کو لیس انتظار کی کبھی اعضاء کہا گیا ہے۔

لائس کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کینٹی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لائس کے پہچان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں بیٹھ جاتی ہے اور اگر دگر دیکھے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباؤ ہے تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

جلد کی مقام معلوم اگر انکھیں بند ہوں اور کوئی شخص ہماری جلد کو کہیں سے کرنے کی قوت چھو دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام متہیجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات لمس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں بھی کوئی ایسی تحت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں ممیز طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی چیز ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام متہیجہ کا جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دلامس انبیا کے مابین ان کے دمحسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجہ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

(۱۷۱ میٹر) ۵۰۴

زبان کی نوک

(۲۵۲) ۵۰۸

انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف

(۱۶۱) ۴۶۴

ہونٹوں کا سرخ حصہ

(۶۲۴) ۶۶۶

ناک کا سرا

(۱۶۴۴) ۱۱۶۰

انگلی کے درمیانی پورے کی پشت

(۶۸۸) ۲۲۵۰

ایڑی

(۱۶۲۳) ۳۰۶۸

ہاتھ کی پشت

(۱۶۵۸) ۳۹۶۶

بازو

(۱۶۷۵) ۴۴۶۰

عظم القص

(۲۶۱۱) ۵۲۶۸

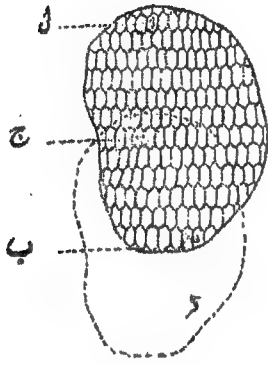
گردن

(۲۶۶۴) ۶۶۶۰

کمر کے وسط میں

مقام متہیجہ معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی ممیز مس کی حالت میں

اس کا بہتر طریق پر ادراک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت لاشق سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حساس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہبہ معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لمسی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا پہچان ایسی جس پیدا کرتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک

ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لمسی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) طلیہ طلیہ اور غیر متغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اعتبار سے لمسی رقبوں میں اس قسم کی حدود ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کرو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبہ رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہوتی چاہئے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے مابین دہی فاصلہ ہوا اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو د سے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے متعلقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو جھبی ریشے متبج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو میسر حسوں کے ہونے کے لئے

دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا اس حلقہ کے اندر ان کو کتنا ہی رد و بدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمبی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں اور دماغی حصوں کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیجہ عصبی رقبہ اور دوسرے متہیجہ عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیجہ عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲۵ میں ۱۷ ایک لمبی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کتنا ہی گھماؤ پھراؤ جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیجہ رقبہ درمیان میں رہیں گے اس وقت تک ایک ہی لمبی حصہ ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمبی رقبہ جلد میں مقررہ حدود نہیں رکھتے اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تقسیم سلسل بھی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی پشت کو جلد پر رکھتے ہیں تو ایک خط کی شکل میں کیوں ہوتی ہے حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے مل کر بنتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تہجات کا علم نہ اختیار کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیجہ عصبی رقبہ نہیں ہوتے اس لئے ہمیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برودت | ان حصوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و برودت کی حس اور اس کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ جس جسم کی تمام جلد اس کی غلطی جھلی کے اختتامی آلات | حلق بلعوم منجرہ اور ناک کے تھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر حسب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہنچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیجہ ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برودت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برودت کے اختتامی آلات بھی فرض کرتے ہیں۔ ان کی از روئے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن از روئے عضویات حرارت و بردوت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف ہے۔ اگر تھیلی یا رخسار پرنسپل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ چلانا اس قدر آسان نہیں ہے۔ گولڈ شیدر بلکس اور ڈائیلڈسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق گفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور بردوت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و بردوت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی مہج سے بھی ان نقاط میں حرارت و بردوت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۲۶۔ ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے
گرم حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی
بالوں کی کل جلد ایک طرح سے ہلکے کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی و بردوت حالت حرارت یا بردوت کا احساس نہیں ہوتا حالانکہ اس کے جلد کی مناسبت مختلف حصے حرارت و بردوت کے اعتبار سے مختلف سے ہوتا ہے۔ حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑکی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑ داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (از روئے مقیاس الحرات) حرارت اور بردوت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی حس حرارت و بردوت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و بردوت مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحظہ بہ لحظہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دہیں قدر حد صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر جس میں دہائیاں ہوتی ہے۔ دہات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دہات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دہات کی طرف اس لئے اگر ہم کسی دہات کی شے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبتاً نمایان حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی شے کے چھوئے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دہات کی شے ہی کی سی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔ کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ان گیسوں اور رطوبت و یابس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عنوان سے ماس رہتا ہے اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہو ایں چیل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ ورزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوا حرارت کو فتنہ بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے چہرہ پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے بھی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حال ہو جائے۔ حرارت و برودت کی حس ۳۴ سے ۴۰ (۶۰ ف) کے چند درجوں کے

قرب وجوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۹۰ کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل وثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کسی حسوں کی طرح ہم حرارت و برد و دت کی حسوں کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی | عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تیز نہیں ہوتی عضلاتی اوتار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متاثر ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا بڑی اثر یا تشنج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے جیسے کے نزدیک یہ بات اختیار آد۔ تشنج یا پائے ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ میٹڈک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خالص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی پلیڈوں میں ختم ہوتے ہیں اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ گفتیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گزرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دونوں نقطوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حسوں سے یا ہماری جلد غریبہ اور مفصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے اور غالباً چھٹا باب بڑھ کر متعلم کی یہی رائے ہو جائے گی۔

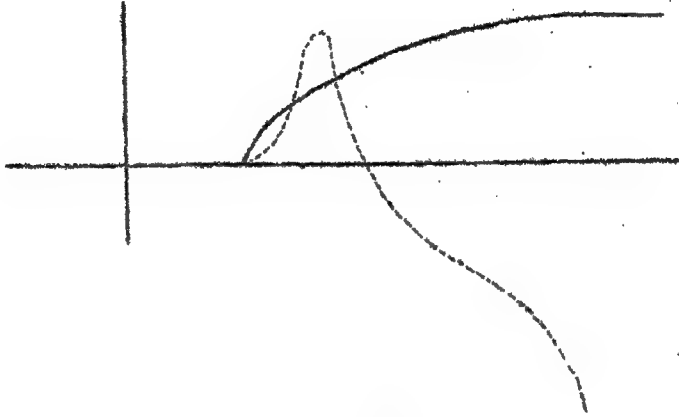
حسیت وزن | جب ہم کسی شے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہو تا ہے تو ہم اس شے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حصوں کے ساتھ مفاصلی اور لمبی جیسے جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

دیر صاحب کی تحقیق ہے کہ گو ہاتھ بد اضافہ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے پے کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن دہی ہاتھ اگر فاعلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر پے کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکب صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اختیارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڈار رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ شہتیر گیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکایا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو انگلی سے دبا کر دکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۸۰۲ گرام تک کیا گیا ہے۔ اگر ۲۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک اصل وزن پر پے کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ انگلی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب انگلی کو حرکت دی گئی تو پے تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت اختیار کم ہو گئی۔

الم اعصابیات الم تا حال ایک معتمد ہے۔ کہا جاسکتا ہے کہ الم کے در آئینہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تنوجات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تنوج آتا ہے اور جب ان کا بیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تنوج جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی بیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگوار سی دناگوار سی شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط جس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط سفنی قانون دیبر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۸ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم جس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتدا یہ شدت جس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن اگے چلکر اس کی رفتار شدت جس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ جس انتہا کو پہنچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگوا ری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگواری یا الناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام جس مولیم ہوتے ہیں روشنی آواز بو حتیٰ کہ شیرنی کا ذائقہ سردی گرمی اور گل جلدی جس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرور آفریں ہوتے ہیں۔ کیفیت جس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حصوں میں (مثلاً تلخی ترشی، ٹکس اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مٹ جاتا ہے۔ جلد میں الہی کیفیت بہت ہی جلد اٹنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ پہنچ کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آ جاتی ہے۔ گرمی سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کراہم کے نقطہ علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختیارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بلیکس اور گولڈ شیڈر دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی توجہات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں جس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید چٹکی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہینا ٹرم کے اثر یا ایک حد تک ایتھر اور کلور فارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید تفتالی عود کو باقی رکھ کر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور تفتالی سفید عود کو جدا کیا گیا تو دردی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے کہ اس المی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختیارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہونچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں پکڑ لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر یقین سے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری جال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رککنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہونچتی ہے ممکن ہے کہ وہ اس میں بھڑکی دور تک ہی پھیل کر ہی سفید عود کے کسی عہدہ موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی جس بھی

نخال کے خاکستری حصے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جلتے ہوں اور بدیں وجہ اس سے مبہم اور غیر متعین جس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں نقص زیادہ ہوتا ہے جس کی متذکرہ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بنا پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منتظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنیٰ حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہج ہو سکتی ہے۔ اور ہسم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگرچہ بہت زیادہ مہینز روات عمل کا نہیں مگر سب سے پر جوش روات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے ذائقہ بڑھو، پیاس، متلی وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی دھیمی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب ۶

احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے جس جو ہماری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ جس جو ہمارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) جس حرکت سطحات پر علمائے کفوضیات یہ کہتے ہیں کہ یہ جس ہم کو اوقات تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطہ آغاز و نقطہ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک بین زمانی وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی سست و بطنی حرکات کا علم ہوتا ہے میں گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ بار دیکھتا ہوں اور پھر چھ بار اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے گزری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے لیکن ہم صرف اسی غٹے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختیاری طور پر یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ جس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سکنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جھی ہوئیں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہوا کہ ذریعہ نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے امین ایک ایچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام پر نیل سے $\frac{1}{2}$ ایچ کے لیے خطوط کیغصیں تو اہل کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہو گا لیکن رجہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطہ افتاد حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں۔ یہی حال شکیبہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شکیبہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنی شکیبہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ علیحدہ علیحدہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی حقیف ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ای معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس قدر مینی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ نہ کی ہے اس لئے یہ مینی حاسہ حرکت اس کا (یعنی حاسہ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

دیار لٹ بعض قطعی فریب ہائے حواس کی طرف توجہ مبذول کرا تا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پیچھے یا انگلی پر خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہو گا کہ تو یادہ شخص نقطہ آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہو گا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد ہر کوئی اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے سے گزرتے تو اس کو

الزامی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے
 اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علحدہ کرتے وقت جب کہ بعض
 انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی
 ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے قائلانہ طور پر جدا
 ہو رہی ہیں۔ دیرارٹ کے نزدیک یہ مفالطے ادراک کی ایک قدیم قسم کے
 آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے
 شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے پیکل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔
 جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شے اور زمین
 کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے
 کامل حرکت اور باقی سے کامل سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت
 جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا
 ہمارے آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ
 متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتدائے امتیاز پوری طرح
 سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر
 کر دیتی ہے۔ شے اور شبکیہ دونوں کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی
 ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب کبھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت
 نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر جھکے گئے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم
 بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب کبھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک
 جھٹک دیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر ادھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے
 لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے مٹانے سے بھی یہی
 مفالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے
 لیکن چونکہ اسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی
 رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مفالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاندیر سے بادل
 گزرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں
 سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاشانہ ثقل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے اکرل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ امشنڈر کا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شے ہے جس سے حیوانات ہنایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بچانے کی جہلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سے سا ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مائل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ میچولی کھلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آ جاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت و صامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتوں کو حرکت دیتے ہیں اور ہر نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت و صامت رہیں تو گلہریاں اور پرندے فی الواقع ہم کو آکر چھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر نکھیاں آکر بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گزر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بلی چپ چاپ ہمارے کمرے میں آکر بالکل ہمارے قریب غرائث شروع کر دے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیزگار ہوتی ہے بلی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتسابت اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا توقف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک کبھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو ہم یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں مگر یہ کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے آنکلی کو کھینچیں تو ہم کو آنکلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم کو فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری اور اک کعبہ دار حیوانات میں شرائط نظر کا اعادہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شبکیہ کا اصل کام پاساؤں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطہ اصفر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے آنکلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سنج کے لئے غٹے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شے کا حرکت کرنا سادہ سی ہے۔ اشیاء کی شکل و جسامت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعصاب کی حرکت مسلسل اور مضطرب رہی ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گذارتی ہے اور ان کو ذہن پر ثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ حصہ لیتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات بھی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حسیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عضلی حرکات سطحی حسیتوں کو متبہج کرتی ہیں اور ارتسابت کا توقف بھی کس حد تک ان سطحیات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مخاضی سطحیات آلات لمس ہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حس ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعضا کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلد ہی اور عضلی حصیں باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفصلی حسیت بدستور ہے۔ برلن میں گولڈ شمیڈ نے اپنی انگلیوں بازوں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکانیکی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر رکھایا۔ یہ آلات حرکت مرحسہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہر گز بہت نہیں چل سکتا۔ بجلی کے اثر سے جلد کے بحس کرنے کا اور اک پیر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پڑ پر رہے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے بحس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا تو ادراک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈ شمیڈ کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحات ہی ان اقسامات کا سکین ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضاء جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۷) وہ جس جوہار سے کل ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات جسم کی نقل و حرکت سے نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پیدا ہوئے ہیں پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ النیہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیوں دراصل چھٹے، حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ پیش ہو تا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیر یا

سہ کا چکر اٹا کہتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی پیاریوں سے سخت گھیر پیدا ہوتی ہے۔ پرندے اور دودھ پلانے والے جانور ان نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے محسوس میں مبتلا ہیں۔ جس کی یہ اضطراری عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جوان کو دوسری طرف گرا دیتی ہیں۔ کبوتر کی چھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سراور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اہل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو گنگے اور بھرے اشخاص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور التیہ بھی اسی بیماری سے ضائع ہو جاتے ہیں) جوان کو سماعت سے معذور کرتی ہے (اکثر گردش سے نہیں چکراتا۔ پرگنجی اور راج نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ راج کے اختبارات علت دوران سے جسم کو خارج کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلہ گردش ہونے کے لئے بہت دیا دہ موزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب الہر ان میں سے کسی سطح میں ملتی ہے تو انڈولف کا اضافی جہود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے اور اس دباؤ سے ایک تھوج گھیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دیغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عضلی انقباضات گرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ اوتار رباطات مفصل اور پاؤں کے تلوں کے ارتسامات بھی ان عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے قوی سبب وہ جس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

کیونکہ یہ بات اعتباراً انا بہت ہو چکی ہے کہ یہ حس مذکورہ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دماغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطرابی رد عمل صحیح طور پر ہونے سے قاصر ہوتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دماغ کی سرگوشی سے دوران سر گھیر اور متلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ سر میں برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گان ہوتا ہے کہ دماغی مرکز کا براہ راست مہج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطرابی حرکات کے علاوہ حاسہ گردش مخالف جہت میں ڈھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھیر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اس کارکن کا پڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز جھک کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔ نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیوں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے مقاصد کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید تجربہ سر ڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے (ادویہ و موی احشا وغیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے۔ سر ڈی لیج نے التیہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنود کوئی قطعی ثبوت ہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

باب

دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ | تشریح میں دماغ کی بحث شکل خماری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں۔ لیکن ذرا اس نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جینیات سے ملتا ہے۔ ریشہ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے۔ جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی تکی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس تکی کا ایک سرا بڑا ہوتا ہے جس میں تین دماغی علیے ہوتے ہیں، جن کو آڑی سلولیں جدا کرتی ہیں۔ ان حلیموں کی دیواریں اکثر مقامات پر دبیز ہوتی ہیں۔ لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کوٹے نکلے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیمہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں و د سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر مخصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیمے بن جاتے ہیں اور اس کا جو ف تشریح غلطی ہو کر رہ جاتا ہے شکل نمبر ۴ میں جو ان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے

سامنے اور پیچھے کے حلیوں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقیبی حلیہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸



شکل نمبر ۲۹



شکل نمبر ۳۰

کا انکلا حصہ دماغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں دماغ سے ظاہر کیا گیا ہے) پل فارولی (جو شکل نمبر ۳۳ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقیبی حلیہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر اس انکلا

(د ن) بن جاتے ہیں۔

اوپر سے اس کی

دیواریں باریک ہوتے

ہوتے بالکل محو ہو جاتی

ہیں جتنی کہ اس مقام

سے اگر چوہ دماغ میں

سلانی داخل کریں تو کسی

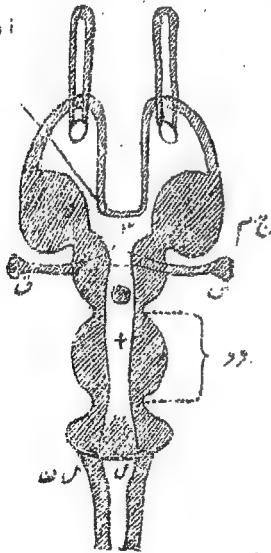
عصبی ریشے کو ضرر نہ

پہنچے گا۔ اس طرح سے

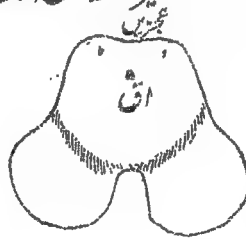
جس جوف میں سلانی

داخل ہوتی ہے اس کو

بطون چہارم کہتے ہیں



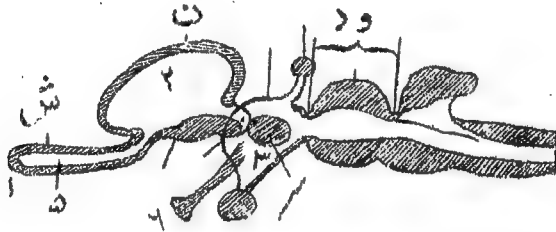
شکل نمبر ۳۱



شکل نمبر ۳۲

عزیز اجسام رباعیہ کا بھی حصہ ہیں آتی ہے اوپر جو نقطہ وہ ہے نقطہ خفائی کا ایک حصہ ہے چول اور دونوں قدیمے لگ کر دریا بنیں شکل نمبر ۳۲ میں ان پرچ کی علامت لگائی گئی ہے اور (ب) علامت منفرہ خفائی کی ہے۔

(۴ شکل نمبر ۳۲۳ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دمیخ اور عصبی ریشوں کی تہی سی چادر (مٹام دیوینس) سے قنطرہ خطی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سر اس حصہ میں داخل ہو گا جو کبھی جہی حلیہ کا جوف تھا۔ لیکن اس جگہ اوپر کا غلاف باریک ہوتے ہوئے محو ہو گیا ہو اور اب یہ جوف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے اردھر اور دھر حلیہ کی دو دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲۲ و ۳۲۳ میں ۳ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرہ خطی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں۔ حلیہ کی دیواریں سریر بصری بن جاتی ہیں (جن کو اشکال میں ۱۱ ب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۲۳

جہی حلیہ میں ٹھیک سریر کے سامنے دو طرف ایک طرح کا ابصار ہے ان میں حلیہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور یہی اس طرف کا نصف کرہ بن جاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہو جاتی ہیں اور ان کی نہیں سی بن جاتی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تلیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنی ان کا منہ سریر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سر بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سریر کے عقبی سر سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

اور تمام حصول کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف بطون جانیہ پر شکل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن سوئم کے سامنے کہ سرے سے ان دونوں میں سلائی داخل کر سکتے ہیں اور لیٹن سوئم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہو کر جو ہو گئی ہے جس سے ایک طرح کی درزی بن گئی ہے اس درزین سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلائی داخل کر سکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطہ آغاز سے آگے پیچھے دہانے پر بڑھتے ہیں اس لئے یہ تنگاف دب کر گچھ نامعلوم سا ہو گیا ہے۔

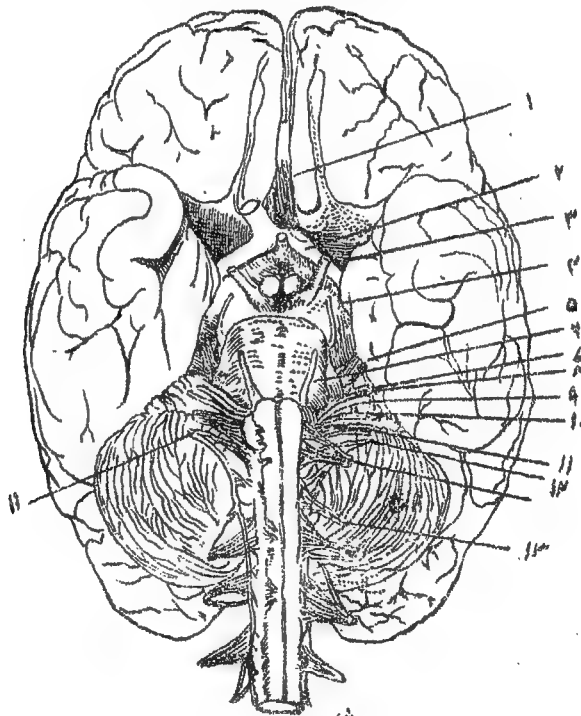
اول تو دونوں نصف کردوں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سریروں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سریروں سے اوپر آٹے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہوتا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم صلبی کہتے۔ یہ ریشے دونوں نصف کردوں کی دیواروں میں سے گزر جاتے ہیں اور دائرہ منی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیفات کے مابین براہ راست تعلق قائم کر دیتے ہیں جسم صلبی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو انسراج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سریر کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کردوں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک عقود دی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم مخط کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی ہے اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں پہلے حصہ کو نواۃ عذیبہ اور دوسرے کو نواۃ رنہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کروں گا جو اس کے مختلف حصول کو ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔

بھیٹر کے دماغ کی تقطیع | دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی تقطیع کی جائے۔ دودھ پلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ پس طالب علم کو چاہئے کہ بھیڑ کے دماغ کی ضرورت تقطیع کرے۔ تقطیع کے متعلق کل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی جو جسم انسانی کی تقطیع کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً دلائل صاحب کی علمی تشریح یا بریل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنما کے تقطیع یا فوسٹر اور لین کے صاحبان کی مینڈیٹا علمی مین جاعتوں تک مندرجہ بالا کتابیں نہیں پہنچ سکتیں ان کے نام سے کے لئے میں نے مندرجہ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ تقطیع کے لئے مندرجہ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک ہتھوڑی جس کے دست میں ایک کاغذ بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت معمولی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قہقی لک چٹائی اور ایک چاندی کی سلائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ سب سے پہلے جگہ کی ٹوپی کو علیحدہ کر دو۔ اور آری سے دونوں عقدہ عظیمہ کو کاٹو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کاٹو جو پہلے رنگافوں پر گذر کر عظیمہ جمہی پر زادیہ بنتے ہوئے ہیں۔ علمی کوشش سے انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ آری سے فراغت دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جو کہ اس طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہنچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر نہانی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی ضرب لگا کر توڑ سکتا جو آری سے اچھی طرح نہیں ترشنتے۔ جب جگہ کی ٹوپی علیحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سر سے لگے گی۔ اب اس کو کانٹے میں پھنسا کر دوسرے کھینچو۔ صرف جگہ کی ٹوپی نکل آئے گی اور اندر کی سطح کی جھلی جگہ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی آتش کو ہم غلیظ کہتے ہیں اور یہ دماغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس ام الغلیظ کو اندر دوسرے اسٹ کر علیحدہ کرنا چاہئے۔ اس کے علیحدہ کرنے کے بعد دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپٹا ہوا نظر آئے گا اس جھلی

کو ام الحقیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوعیہ دوی نظر آئیں گے جن کی شناخیں دماغ کے اندر پڑی گئی ہیں۔

ام الحقیف سے دماغ کو نہایت ہوشیار کی کے ساتھ ملحدہ کرنا چاہئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سلسلے کے سرے سے تقطیع شروع کی جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصوں شاہ کے پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان گولہوں سے نکالا جائے جو ججہ کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے یہ ان فضاخوں کے ذریعہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے ہاک کے جوف کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



انسانی دماغ کی شکل یہ ہے جس میں کہ اس کے عصاب پر مزید سے لگا دئے گئے ہیں (۱) شاخہ
(۲) باصرہ (۳) بصری حرکی (۴) یاد دہی (۵) سر دہی (۶) سمجھ دہی (۷) ہوشی (۸) سمی
(۹) لسان لہوی (۱۰) سمعی (۱۱) شہو کی اضافی (۱۲) تحت لسانی (۱۳) منہ اول۔

مڑا ہوا چھوٹا سا کندہ ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غده خماسیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن ٹانسنے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہوتا تحقیق نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چند ان ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام کل نمبر ۳۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور دماغ الغلیظ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف کروں اور دماغ کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ نکل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ کیجئے گا کیا جائے۔ اگر چند بھیجوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورالڈ آف رنگ کے محلول میں ڈال دیا جائے۔ اس میں یہ مدد دینا تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جانیں گے ام الخفیف کے دور کرینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے ایکوئل میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت لچکدار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا۔ ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جائے گا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا گھورا آئینہ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ دماغ کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چھٹی چاقو اور قینچی کی مدد سے دور کرنا چاہئے دماغ اور نصف کروں اور دماغ اور دماغ کے درمیانی رقبوں پر نشانی جھلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصوں کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے۔ تلیففات

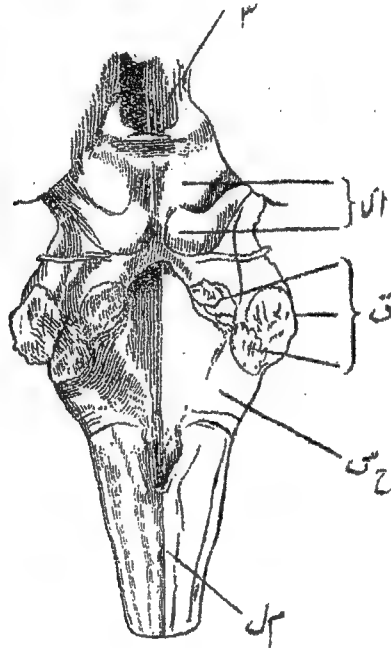
ادویہ دموئی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اولاً اگر اوپر سے انتہائی مستطیلی کو درمیان میں رکھ کر نصف کرہوں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دمیخ کو (جس میں بجد باریک باریک جھریاں ہیں) ڈھانپنے ہوئے نظر آئیں گے جو ان کے پیچھے سے او بھر کر تقریباً تمام اس النخاع کو ڈھانپ لیتے نصف کرہوں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمک دا جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف اس بچہ نیچے کھل آتا ہے۔ دمیخ کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دامخ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شکاف طویلانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے دھراؤ دھرشا سے کہ فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم امین ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر متحقق ہے۔ اس کے بعد تندیے نظر آتے ہیں۔ پیل کے اوپر اگر اس طرح سے ل جائے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ پھر میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں اس النخاع ہے یہ چوڑا چٹپٹ انسان کے اس النخاع سے نسبتاً بڑا ہوتا ہے پل کا رکی شکل کا ہوتا ہے جو دمیخ کے دونوں کو باہم ملا تا اور اس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قبل ذکر کہ کار کے نیچے سے نکلیں پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو ٹوک بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دمیخ کو آگے کی طرف کھدو اور ام الحفیف کی عروقی مچلی کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے اس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ لیکن چارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عمقی حصہ قلم الکتا بہت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گزر سکتے ہیں۔ لیکن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم سکُن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ وسیع کی طرف پھلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عمقی قدیمہ بن جاتا ہے۔ نخاع کے عمقی عمود مکرر اور قلم الکتا بہت کو ساتھ لیتے ہوئے راس نخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ مجموعہ لطیف کہلاتے ہیں۔ اولاً تو ان کو چوڑے سکُن جسم سے



فصل نمبر ۳۵

لیکن چارم وغیرہ ۲ لیکن سوم ۳ لیکن چارم ۴ لیکن کے جہی قدیمے
ح ۵ لیکن سکُن ۶ لیکن مجموعہ لطیف اس اجسام رباعیہ۔

ایک تخفیف غدودوں کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدانیہ نہیں رہتا بلکہ باریک
ریشے کی طرح ظاہر ایک بٹی ہوئی رسی کی سی شکل اختیار کرتا ہے معلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس افشاع کی داخلی سطح اور قد امی مخروطوں کو دیکھوان کی شکل دو گول رسیدوں کی سی ہے اور وسطی مجموعہ غذا کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل قاروی گذرنا ہے۔ یہ کار کی طرح سے ایک چپٹی سی شے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے وسیع میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی قد کے بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف محق ہے اور اس کے زیر میں سرے پر ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گذر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی داس افشاع پر خفیف خفیف ابھارے ہوتے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دماغ کے قد کیوں کو اس مقام پر سے قطع کر دیا جائے کہ یہ اس حصہ میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قد کے اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلے میں ہوتی ہے اس کو عام دستہ بنس کہتے ہیں۔ یہ اس زالی کے ایک حصہ کو ڈھلچا پتے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ وسیع کو تو طلحہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کرو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کر جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجر حیات کہتے ہیں۔

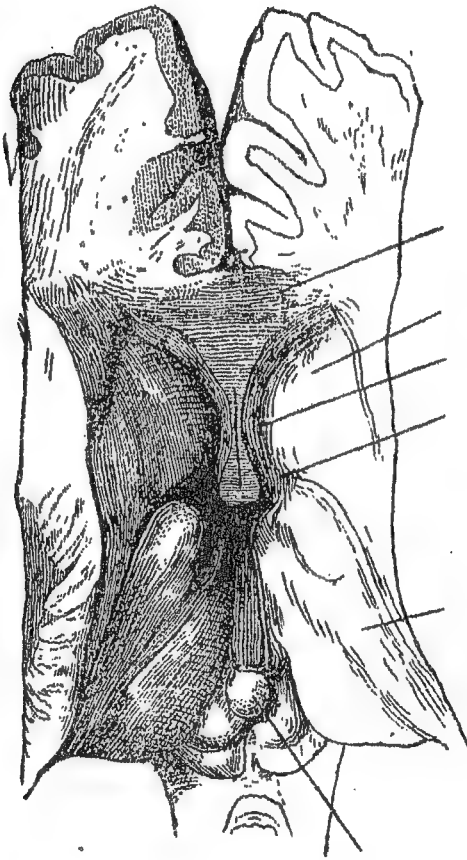
اب نصف کرول کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے سامنے آجائیں اور غلہ صندور یہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غلہ صندور کی طرح سے وہ دھپلانے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم صلب کا گول عصبی سرانظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو اور بھی موڑ دے جس سے اس انحناء وغیرہ بنتا ہو سکے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے سے زیرین سطح کا مطالعہ کر دے۔ یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تا آنکہ آخر ج سے ل جاتی ہے۔ اس عضو کی بالائی شلخ سریر بھری کے سامنے نیچے کو چلی جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سریر پر سایہ کر رہا ہے اور بطن سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ آخر ج کے حواشی پیچھے کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حواشی کی نسبت پہلو پر سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجسام سنہ کے نام سے بغلی بطون میں داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا۔

ان بطون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانہ ذہن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے سمجھنے کی کوشش کی جائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں ان کے سمجھانے کی کوشش کیے سو دہے ان کے متعلق ایک بات یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بغلی بطون قدامی آلہ کے اصل جوف کی شاخیں ہیں اور چونکہ نصف کروں کی دیواروں میں ایک بہت بڑا شکاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو لمبی ہوئی سی ہوتی ہے۔

غالباً طالب علم داغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتداً اس طرح سے کرے کہ نصف کروں سے انحصار اپنے پتلے ٹکڑے جسم صلب تک کا مٹا جلا جائے اور ان ٹکڑوں کی سطح پر سفید و خاکستری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی نام نہاد بکری بیٹہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے برابر سے آگے ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کردں کی طرف کے حاشیہ کو کھینچے۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بطن ہے اور اب اگر نصف کردں کی چھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آجائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آئے گی دو جم غلط کے نواۓ زمین ہوں گے۔



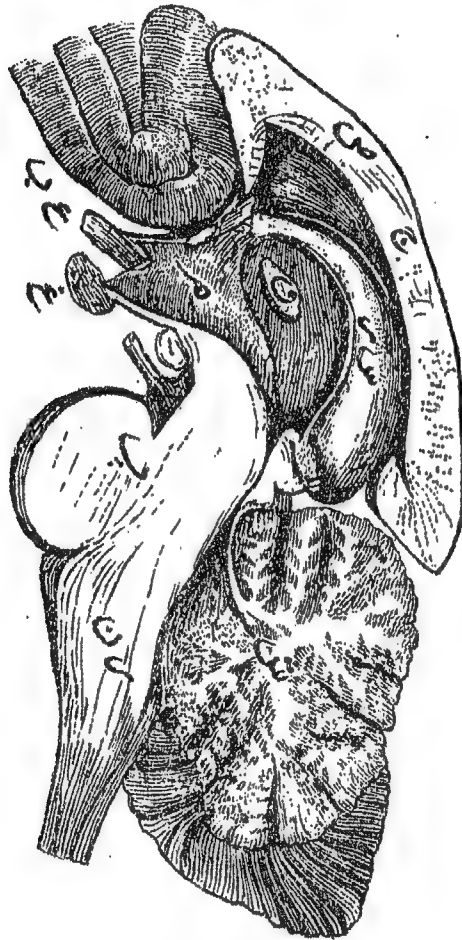
شکل نمبر ۳۶

اب جم صلب کو اس کے زیریں سرے کی طرف سے عرضاً تراشواور اس کے قدامی حصہ کو آگے کی طرف اور ادھر اُدھر جھکاؤ۔ یعنی سر اس کا کوئی کام

نہیں ہے نیچے کی طرف چکر کھانا ہوا انرجی سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی انرجی سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر مکر ملتا۔ جس مقام پر انرجی سے ملتا ہے وہاں ایک ٹکونی شکل کی باریک سی جھلی جس کا نام ٹائل لایع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بتلی بطون کے لحاظ حصہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو فاصل لایع کو توڑ دو اس طرح سے انرجی کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یہ پھیلی طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے تنگی ہے۔ جس مقام پر سے یہ پھلتی ہے وہاں عادی قد امی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف دھنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابھین میں سے گزر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو ہٹا کر پیچھے کر دو۔ اس سے داغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب انرجی کی زیرین سطح کا مطالعہ کرو۔ عقبی ستون جو باہم منحرف ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھرتے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیز سروں کے اجسام سنہ بن جاتے ہیں۔ اجسام سنہ ہی اس شکاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بطن کھلا ہوتا ہے۔ اجسام سنہ کے پیچھے کی نیم ہٹوانی حاشیہ سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں پہنچ گئی ہیں اگر آج اور جسم صلب ہو جائی بائیں طرف بالکل ایک رسمی کی طرح ہوتے اور نصف کے سریر کو ہر طرف سے گھیر لیتے تو جسم سنہ کے دو ہیرو نصف کرنی بطن کی دیوار کے شکاف کا بالائی یا قد امی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطوط کا زیرین حاشیہ جس مقام پر کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیریں حاشیہ ہوتا۔

انرجی کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے مابین جسم کو نوہ و واقع ہے جس میں سے ادویہ وغیرہ کا جال وسطی بطون سے بتلی بطون میں جاتا ہو۔ متقائے وسطی کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز سا حصہ ہے اور دونوں سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور انرجی نصف

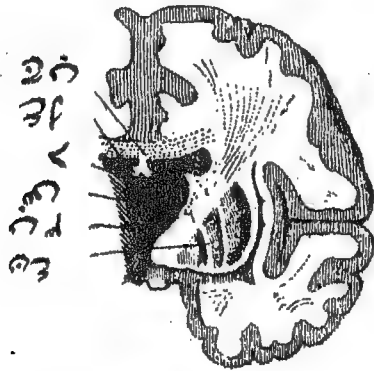
کردوں کو لڑتے ہیں۔ یہ تمام چیزیں جتنی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
 ملتھائے ہدای کو بھی تلاش کر دو۔ یہ اس ج کے بغل ستونوں کے بائیں
 سامنے سے گذرتا ہے۔ خطی منتقلی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سریر
 کے برابر اور غدہ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔



فصل نمبر ۳۔ دماغ انسانی کی وسطی تقطیع جو نصف کرہ کے نیچے سے
 کی گئی ہے۔ میں ۱ سریر ۲ اس اجسام رباعیہ ۳ بطن سوم ۴ ب
 عصب بھری۔ ۵ وسطی تنقیف ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶

درمیان حصہ میں تم کو بطن سوم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قمع میں چلی گئی ہیں۔ ایک نصف کرے کے عقی سرے کو یا تو پیلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سریر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رگبہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھٹک کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور نصبتین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دامخ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی منطقی تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۳ میں کی گئی ہے۔ مگر متعلم کو تازہ بھیجی کی آٹومی تقطیع ہی کرنی چاہئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم ابفیس کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم محظوظ کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۴)



شکل نمبر ۳۴۔ واسنہ نصف کرے کے درمیان سے آٹومی تقطیع جب جسم صلب ع اکا و ارج درج داخلی بطن سوم کے نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نو آموز
 کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان
 اس کی بھٹ کو بار بار پڑھے اور بھولے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری
 طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب

افعال دماغ

نظام عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظام عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظام عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب و راکور پر جب کوئی طبعی ہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا کھنٹاڑا یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس ایمان کو عصبی مرکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزدں میں جو ہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں پر ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور ہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر ہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ مہج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال کو فرض کر دو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گاڑی کی آواز سنتا ہوں بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر بھجنا پڑتا ہے اور پھر زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور سیری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو یہ صاخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہ میں گرنا ہوں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر سیری آنکھ میں کوئلے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے پیچھے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر نکال دیتا چاہتے ہیں۔

لیکن حسی مہج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطرابی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ اچھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مسادی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطرابی کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلتی عنصر نہیں پایا جاتا محض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز آؤاب ذرا غور سے دیکھیں کہ واصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکوزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکوزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طالعہ لمانہ طریق پر نکال دئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس نخاع کے مابین شکاف دیں جس سے کہ دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نکلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پھیلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا بیڑا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز کی قلم موقوف ہوگئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعت حرکتیں کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو کچھ سے چنا بخیر اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو کچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی اٹھی طرف سے کچھ ہٹا کر

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لاکھل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں گو یا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



تیسری موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب پہچان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ اپنی سبب جیسی باقاعدگی میں کودنے والے بیوے کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسمی پہنچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں پس مینڈک کے نخاع میں خلا یا اور ریشیوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلدی پہچانات کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس شکل نمبر ۳۰-۳۱۔
 کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی دماغی نصف کرے میں بڑا زیادہ تعلق کر سکتے ہیں، یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ بصری فاصلے میں کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر باز و اور ٹانگوں کی حرکات انخاع کی حرکات کے لئے بالترتیب مستقل آکر ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ ان قسم کے مینڈکوں کے جب چھاتی اور کمر کے علاوہ در باقی تمام اعضا کاٹ دئے جاتے ہیں تو بھی یہ نا علاوہ طور پر اس اگلی سے جپٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور چھاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک جپٹا رہتا ہے۔ اسی طرح سے اس انخاع فصوص بصری اور ان مرکوزوں کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو مینڈک کے نخاع اور نصف کمر کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اختیاراً یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب پہنچ کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس انخاع سے یہ جانور نکلتا ہے۔ اس انخاع اور دماغ کی مدد سے کو دتا تیز مارا اور پلٹتا ہے۔ فصوص بصری سے جب اس کے چٹکی لی جاتی ہے تو یہ ٹراتا ہے مگر وہ مینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے نکال لئے جاتے ہیں اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر شوق نہ ہو تو انسان تیز نہیں کر سکتا۔

صرف یہی نہیں کہ صحیح مہیج کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو اگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر گل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے نزدیک مادہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت سی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی مہیج حسی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو سیل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک حسی مہیج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراباً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر کھئی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن ہوتے ہیں ہوشیار کی طرح سے ہیں۔ اس سنی کر کے کہ اس میں کوئی غیر عقلی عنصر نہیں معلوم ہوتا۔ صحیح حسی مہیج کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارگن باجا بجانے والا ایک کڑی کو بچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز اسفل پر دماغی نصف کرے کا بھی اضافہ کر دیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موصوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب بھی نہیں کہ موجودہ ہیجرات جس پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے، گویا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو ہم اپنے اندر تصور رکھتے ہیں۔ خارجی مہیج کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوٹے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ شل پے سر کے مینڈک کے اپنی پھیلی ٹانگ سے مدافعت حرکات کرے، یا بے نصف کرے، والے مینڈک کے ایک آدھ جیبٹ کرنے پر پھینکے کی مختلف دھڑاتر کوششیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیرٹوں کو ٹوں، مچھلیوں، یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے بڑا نئے تختہ پر چڑھنے، تیرنے اور ٹھہرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت بچنے بچنے کی کوشش اس کی غالب رد عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو چھلا کر ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرت انسان بدھتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پھیلی ٹانگ سے تیرا ب کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ الٹے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ شخاع میں خلا یا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے اور اس انشاع میں ایسا ہے جس سے کہ وہ پلٹتا ہے۔ اسی طرح سریر میں ایسے خلیے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے توازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علی ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کرتے ہیں اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور عمل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے جس سے کہ مہج کا عمل کم حکمی اور مشین نما ہو جاتا ہے اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست شخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی مہج گردیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سریر میں یا اور کہیں کہانے والے مرکز کو مہج کر دیں اور باقی عمل کا سر پر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہج کی بناء پر واقع ہوتی ہے اور جو مہج نصف کروں کو مہج کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی بلکہ حصول کا ایسا مجموعہ ہوتا ہے جس سے تعین قسم کے معروضات یا اشیا بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکز اسفل | اگر میڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں، اور جب اس گل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ میڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبیعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے، کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مادی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹن وہ بالکل بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتابت یا بلی یا کوئی شکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے حصہ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نہ کی غول غول اب اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مڑ کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیٹی کی آواز پر پہلے یہ چلنے کے لئے دوڑا جلا آتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے نہ تمام دن غول غول کرتا رہے گا اور اس سے ضمنی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصد کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مادی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نرمادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف ملکت نہیں ہوتی۔ بچے ماں کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

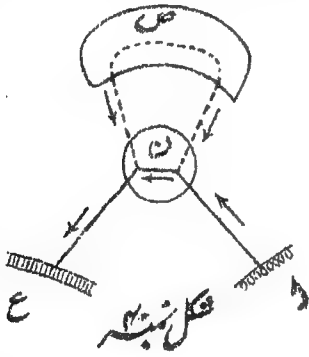
حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے مانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کروں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا فکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے کبھی نہیں ڈرتا۔

نصف کروں کا عام تصور قسم کا منتقل ہوتا ہے کہ مراکز اسفل محض موجودہ حسی میسج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے ملحوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حسیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض ملحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن ملحوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسیوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے خیال کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں اس کا سر حرکت کرتا ہے میری ٹانگ میں یک نخت درد ہوتا ہے مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے ٹانگ ورم کر آتی ہے میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہڈیاں ہوتا ہے میں سر جاتا ہوں وغیرہ اور میری امیدیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حسیں ہوتی ہیں اور نصف کروں والے اور بغیر نصف کروں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کروں والے جانور کے افعال صرف موجودہ معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے ہیں۔ تجربہ ماضی کے اخراجات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ میسج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے

کہ پہلے تو بعید ی منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکت کی جہت میں متوجہ جاتا ہوگا۔ اگر عصبی متوجہ کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جوکل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات جس سے عضلات کی طرف 'ن' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ متوجہات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو بس کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی عیس جو براہ راست آئینگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کمال پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے



آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کر دیا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجہ کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقری یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ

کے آرام لے سکے۔ آئندہ حل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے حافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو متوجہ کر سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عذگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو ناممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرست

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ سینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی بدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر چھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعمیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ روگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلا دی جائے تو اس کو اُچلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار ضیاع ہوتا پڑے گا۔ کھانوں کے انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزا ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہونے سے قدر ضبط نفس کا نہ پایا جاتا کہ ذرا دیر بھوکا رہ لے مینان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہو سنے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو پھیلیاں ہمارے یہاں کی کنرا اور اچلیں پھیلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا نش ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اس کی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھو اسے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

افعال و دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چاقو محض ادنیٰ مرکوزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کردں سے متعلق ہوتا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹر کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشموں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسنیٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو لبھا تا رہی۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے، ہٹک ہٹک کر چلتا ہے۔ اور نرؤں سے لڑتا ہو کر مینڈکوں میں چونک جھپٹ جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکوزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ جسمی مہج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور اینڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبہ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاع کس حد تک محنت و محنت کا رہین منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر محنت پر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ جسمی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی ملحوظات کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے علم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ مائل دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، مگر جس کا مقصد حیات صرف ایک منفرد تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے، باپ جو آئندہ اپنی اولاد کے لئے انتظامات کرتا ہے، قوم پرست جس کو امن حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجتہد جو کل بنی نوع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے ملحوظات ابد الابد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے، جو دماغی مرکوزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے۔

نظریہ وجود حرکیت | طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبعی عمل ہے اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطرابی عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطرابی ہونا چاہئے۔ دونوں صورتوں میں متوج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن جس راستہ سے کہ متوج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام خلا یا کے چند متفرع نکاسات سے ہوتا ہے۔ برخلاف ان کے نصف کرہ کے نکاسات پیچیدہ اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ محض کثرت کا فرق ہے۔ کیفیت کا نہیں، جس سے اضطرابی عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریے قائم ہو گئے ہیں۔ بعض معتقدوں نے یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی پہچانی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے۔

ادنی ترین اضطرابی اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس تخلع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مراکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطرابی اور نیم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک تجاوہ کر جاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کرے سے ہوتا ہے ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خالص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

مؤخر الذکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہمارے زبانوں اور قلموں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علیٰ مقدمات بھی محض ہیکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریہ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے ٹکٹوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہلٹ کا مسودہ سمجھتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ چھانٹ کر تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر کے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی تحقیق ترین ضرورت بھی لاحق نہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریہ خود حرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادہ کی جو مارٹن لو تھمر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ متصور ہو کہ اس نو ذہنی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لو تھمر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ

سہ شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی
 چلتی گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہو گا لیکن اس پر رد عمل
 نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستار کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے
 ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان
 کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔
 جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو
 ان کے افعال کے، اس میں کافی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلچسپ شے نظر
 نہیں آتی۔ بایں ہمہ شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے اور غالب گمان ہے کہ دیگر
 افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی عرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ
 یہ کہنا تو بہت ہی خود معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی عرض نہیں۔ اس کی غرض
 و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں
 ثبوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ
 پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو رد کیا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں
 کے پکڑنے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر صحت لازم عصبی اعمال کے
 قرار واقعی طور پر قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا
 وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو
 جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک
 جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک
 مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آرام عموماً مضر تجربات کے ساتھ وابستہ
 ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال تک اس کی تشریح ہوتی ہے۔
 گریٹنگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا مکان میں کام کرنا بدن چل جانا،
 زخمی ہونا یا دم کرنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ
 کو خوراک سے بھرنا یا مکان کے بعد آرام لینا اور سونا آرام کے بعد ورزشیں
 کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مگر
 اسپینسر اور ادرمین دیگر ارباب فلسفہ یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیاء کا خوشگوار اور مضر

اشیاء کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعی انتہا کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم ٹھکنے میں نرا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو چار پانچ منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شے کو نہیں دباتا تو بغیر کسی ایسی عقلی مہنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکتیت تجویز کرتے ہیں، اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی، مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے اہستہ از کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرانت ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذات و المام کی اس عقلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکتیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت دونوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی عقل کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں) ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہو گا کہ گویا شعور نفاذِ علانیہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کر تا رہا ہے، اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مغلوب تماشا ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظہ کا آدہ ہونا وظائف کا تعین قائم چاہئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تجربات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے

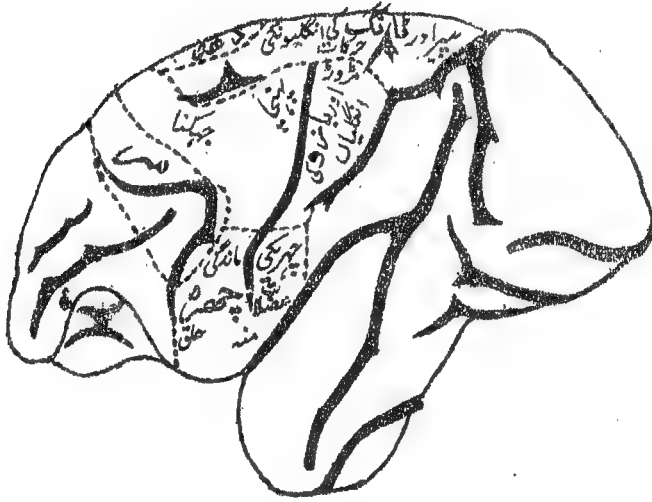
سے پہلے تجربہ ماضی کے ذہنی لمحوں کا متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی جبرمیاٹ اور اطباء کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایہ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تلفیقات میں سے جو جس آلہ حس سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے شعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہدایہ تالیف تک سب سے زیادہ قریب صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال دماغ کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

دھیمیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں سے ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پداری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان اور بھی سادہ اجزاء میں تقسیم کر دی گئی ہے۔

دماغ و ذہن دونوں سادہ جسمی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر جیولنگس جیکسن کہتے ہیں کہ کل عصبی مراکز ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک دھیمی جواہر شعور محض، عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کوئی سے اجزا ہو سکتے ہیں۔ مینزٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی تقسیم

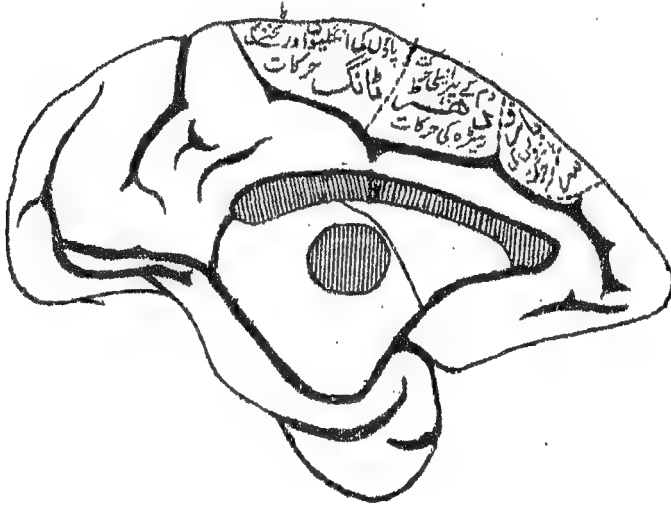
ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کی سطح تیز ہوتی ہے۔ ان کا بیان بھی مذکورہ بالا بیان کا موئید ہے۔ ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کے مطابق قشر و مغ میں ایک نقطہ ہوتا ہے۔ اور ذہنی پہلو پر اسی نقطہ سے اس عضلہ اور نقطہ کے حس و تصور مطابق ہوتے ہیں۔ جس اور حرکت کے حس و تصور ہی وہ عناصر ہوتے جن کا تخلیقی نفسیات کے نقطہ نظر کے مطابق ذہن بنا ہوا ہوتا ہے۔ اشیاء کے مابین جو علاقے ہوتے ہیں ان کی توجیہ استلافات (بین تصورات) سے کی جاتی ہے اور جذبی و جبلی رجحانات کی توجیہ ان استلافات کے ذریعہ کی جاتی ہے جو تصورات و حرکات کے مابین ہوتے ہیں۔ داخلی اور خارجی عالم کو ایک ہی شکل سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ نقاط اور دائرے خلا یا اور تصورات دونوں کے لئے ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح سے جو خطوط ان کو



شکل نمبر ۱۱۷

بدر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ - سطح خارجی
طائے ہیں ان کو ریشوں اور استلافات دونوں کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے

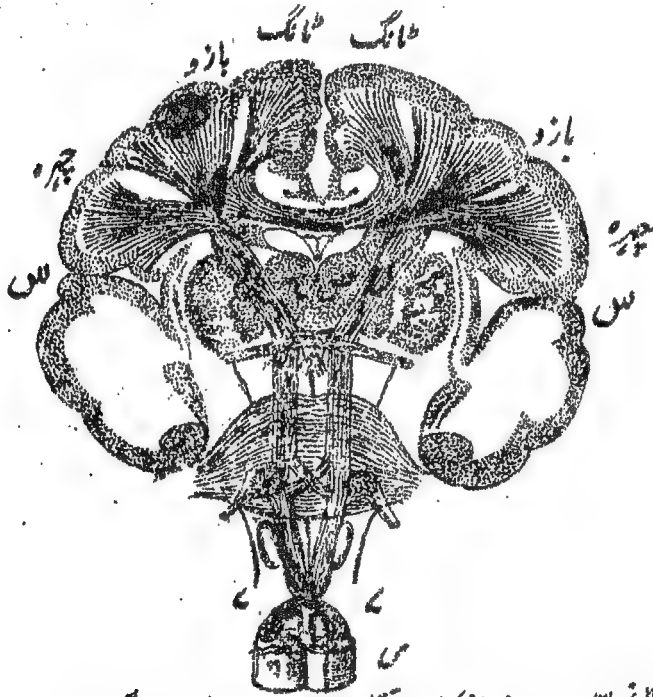
ایسا فنیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معیاناہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از دلیلی نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عمدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔
حرکی رقبہ ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات جو شگاف رولینڈ وگے دونوں جانب ہیں اور (گہر از گہر بند ہیں) بڑے کنارے والی تلفیف (جوان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے) جہاں کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے (وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی تہجات کو جو قشر و ماغ سے روانہ ہو کر تعمیلی مراکز یعنی قنطرہ راس انجماع و شجاع (جن پر کہ بالآخر عقلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف



شکل نمبر ۲۲

بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ سطح وسطی۔ تقطیع اور علم الامراض جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح قطعاً اور علم الامراض تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

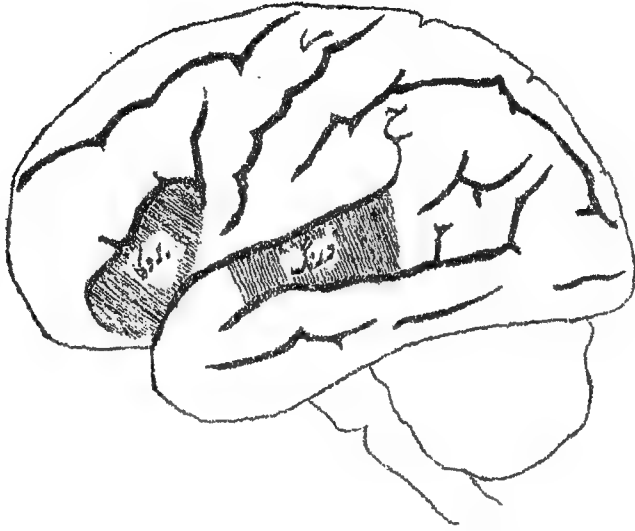
نمبر ۴۴ کی شکلیں شیفر اور ہورسلے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندہ کے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی۔
 شکل نمبر ۴۴ کو اشارے نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں جتنے حسی تنوع نصف کروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ سے گزرتا ہے۔ رقبہ رولینڈ اسی اعتبار سے ایک



شکل نمبر ۴۴۔ انسانی دماغ کی آڑی تقطیع جو رقبہ رولینڈ سے گزرتی ہے۔
 س، انشعاق سلوٹس۔ ن، نواہ رقبہ۔ ع، نواہ عذیبہ جسم خط۔ س، سر۔ س، سر اس نخاع۔ ع، اعصاب چہرہ جو اپنے نواہ سے قطرہ کے رقبہ میں جاتے ہیں۔ ن سے ن تک جو ریشے جارہے ہیں وہ تمام نواہ دماغ کی ہیں۔
 قیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو داخل قنطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں یہ سطح سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔
 شکل کے بائیں نصف حصہ پر سیاہ بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تو رمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجہات کے روکنے میں ان کا کسب کچھ اثر ہوتا ہو گا یا نہ ہو گا۔

قشر دماغ کی حرکی مقامیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل ایفیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آواز میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گا بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو سلیقہ ادا ہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سرو پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورنہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں۔ تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا دیرین جیرس تضرع ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۲۴) بروکالنے اس واقعہ کا سب سے پہلے ۱۸۶۱ء مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلفیف بروکالنے لگے ہیں جن لوگوں کا بایاں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جبکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تسامیم پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



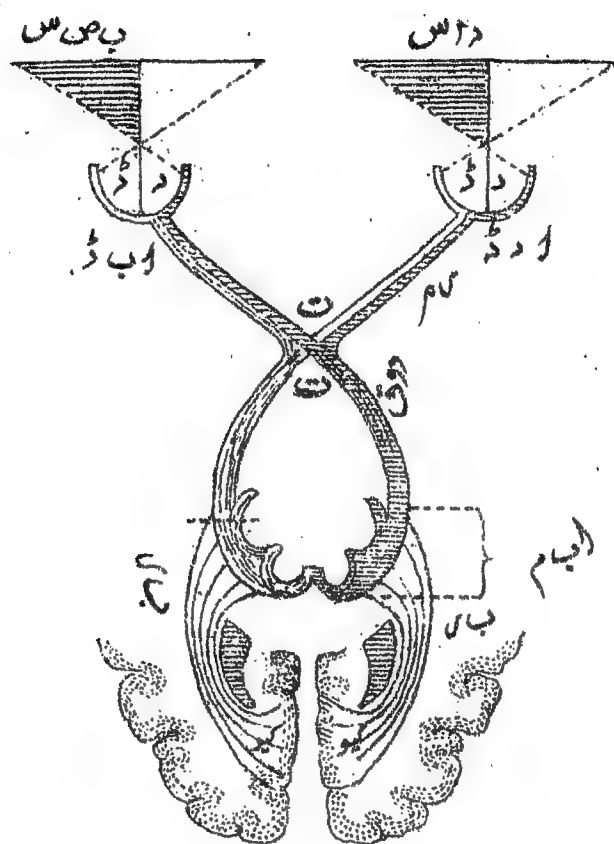
شکل نمبر ۴۴۔ بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضائع ہوجانے سے حرکی دبرو کا (اور جسی دورنگ) افزایا ہوجاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرہ سے صرف داہنے نصف حصہ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۴ حرف م کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرہ کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس پیچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جبکہ ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کرہ میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے جس طرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑکیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لاسکتا ہے۔ مگر افزایا کے مذکورہ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہوجائے تو وقت گویائی کا خاتمہ ہوجاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

مرکز بصارت | فصوص قضا ئی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے بائیں نصف حصوں سے تیرے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور دائیں نصف حصوں سے دہائے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب دہائے نصف کو نقصان پہنچ جائے تو دونوں آنکھوں کے نصف دہائے حصے نیم کو رہ جاتے ہیں یعنی شبکیہ کے دہائے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور امیون کی راحت نظر کا بایاں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

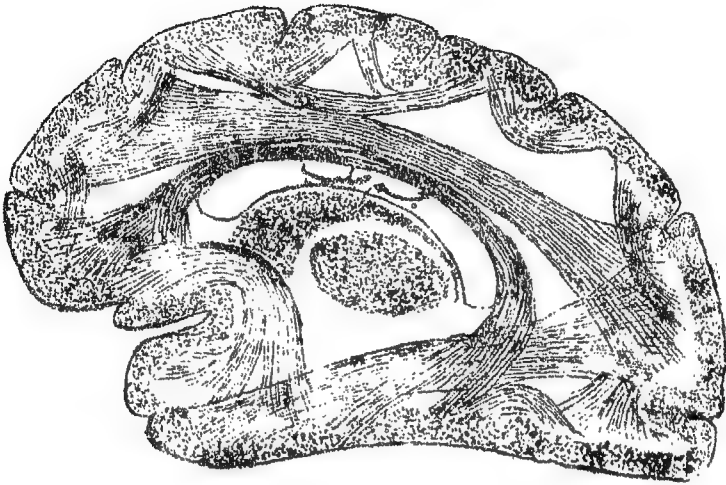
شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ حضرت بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پستی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دیے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کوری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف راحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تشاللات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقویاً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تشاللات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک باطل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت نہ جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تشاللات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ذہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری ارتسامات کے محسوس کرنے کی قوت پر تو کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے اور نفسیات اس کی توجیہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حصوں



مجلس ۲۵

بصر کی مشینری کا خاکہ مرتبہ گیوٹن - تالیف کیوں دیکھو ہو جسے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دیکھا یا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا نقل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ بصر، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے - اب مراد وہی بصری مرکوزوں کا حلقہ اجسام مرابہ وغیرہ - داخلی و باہری قطبہ - (د) تقاطع بصری - مرابہ، وہ ریشے جو شکبہ بطنی اور صعد غی نصف حصوں میں جاتے ہیں - مرابہ وہ ریشے جو شکبہ کے مرکزی اور اتنی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں - ب ڈایاں و صیلہ دڈا، واپنا و صیلہ اپنا و نوں کا واپنا نصف حصہ کو رہے - ہ الفاظ دیگر د ا س ب ص س انسان کے لئے گیوٹن کے مقرر ہو جانے سے غیر مری ہو گئے ہیں -



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔
 اور ان کے سننی کے مابین جو اختلافات ہوتے ہیں وہ جاتے رہتے ہیں۔ بصری مراکز
 اور دیگر تصورات کے مرکوزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی
 قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے
 حروف پہنچنے یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان
 سے بعض حرکات کو یابی تصور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور
 مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر ہمیں یہی
 توقع کرنی چاہئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔
 مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔
 ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات افیژیا کے ان مریضوں کی صورت میں آ پڑتی
 ہے جن کے سامنے کے صدغی رقیوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔
 بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھوکر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان در آئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا بر آئندہ سمت میں گویائی پر اگر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت و سماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسپہولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پا جائے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۲) میں وہ حصہ جس پر درناک لکھا ہوا ہے اس کا ثبوت افیزیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیزیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیزیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیزیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور بدوکا (۲) دور ورنک (۳) دور چار کاٹسہر و کاکی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ ورنک نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں اختیار کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس نے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعداد و سی تحقیق ڈاکٹر ایلین اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض نقصانی بہرے میں کے دستیاب ہوئے (پہلے لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے لیکن اگر ان سے کچھ کہئے تو ان کو سمجھ نہ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے درمیان ہونے لگتا ہے۔

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو دامنہ سے کام کر نیکی عادت ہوتی ہے یعنی جنکے دماغ کا بائیں نصف حصہ کام کرتا ہے ان میں حرکی افیو کے نقص کی طرح خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کا مرکز بالکل ہی ناسکارہ ہو جائے تب بھی حقور بھی بہت سماعت باقی رہتی ہے اس کے لئے دایہی جانب کا مرکز کام کر سکا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم و بیش محض بائیں مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سننے ہوئے الفاظ کو ایک طرف تو ان استیسا سے اختلاف ہوتا ہے جن کے لئے یہ ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمی اشاروں پر عمل کرتی ہے یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غالباً براہ راست حرکی مرکزوں کو پہنچ نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آواز کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکی مرکز پہنچ جاتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری امیج کے ہوتی ہیں جہاں ان کا امکان فوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نص صدغی میں اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے یا فنا کر دیا جاتا ہے تو اس سے گویائی پر ضرور اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں جن میں مرکز سماعت کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم انکو خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے آلات گویائی کو دوسرے نصف کرے سمعی مرکز سے پہنچ کرتا ہوگا۔ یا پھر یہ براہ راست بصری لمس کے مرکزوں سے پہنچ جاتے ہوں گے۔ اور مرکز سماعت کو دخل ہی نہ ہوگا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی استلافات کی تحلیل کی ہے جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔ ہر وہ شے جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شے کے نام اور اس کے اوصاف و خواص میں باہم استلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

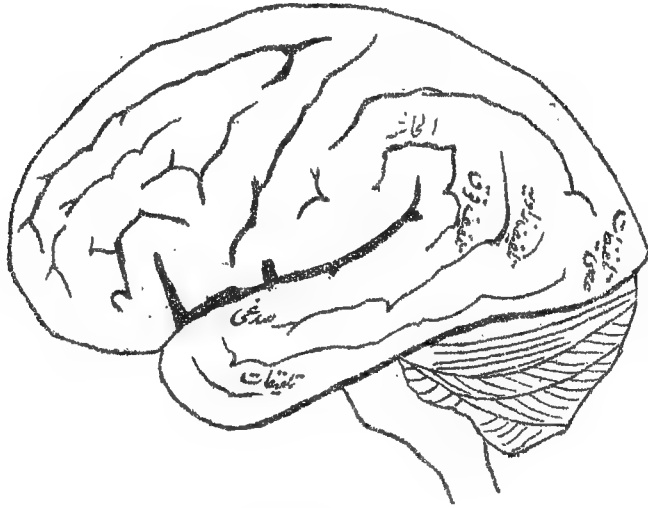
مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ اس شے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں (ازروئے قانون اختلاف جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصہ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ تلخیص بردہ کا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولتے والے کے سلاسل قصورات کی ترتیب مختلف ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیاء کے لسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسباب کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ مراکز سماعت کی خرابی سے اس کو بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہو گا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ لیکن اس کو افیزیا نہ ہو گا۔ اس طرح پر ڈاکٹر اشار کرے ان سات واقعات کی وجہ سے کیا جاسکتی چیزیں مریض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکت کی افیزیا نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص میں مندرجہ بالا ترتیب اختلاف تعلق اور عادت ہو تو بصری مراکز کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ نابینا ہو جائے گا بلکہ اسکی قوت گوئی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچے گا۔ فیص قحائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نوین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ افیزیا کے حقدور مریضوں کا مجھے تجربہ ہوا ہے

ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بڑوکا (۲) مرکز ورنک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلیفیفات جنکے نیچے سے ہو کر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکزوں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۳) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو اسخوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

تشمل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کریں گے۔ فی الحال تو ہمارے لئے افیڑا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کر نبوالوں کا صبر و ثبات مدت سے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شے بنا سکتا ہے دماغ میں آلہ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی جس وقت انسان پوتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴ (درتبہ اس) سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اسلئے اسکی پوائنٹ اور لمس کے مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکزوں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بو کے متعلق تو میں کچھ کہہ ہی نہیں سکتا۔ عضلی اور جلدی احساس کے متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سے ہے اور ممکن ہے ان تلیفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اس کے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآئندہ لمسی تموجات اس رقبہ کے خلائیاں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہوئے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ ہوتا ہوئے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

حاصل اب ہم دیکھتے ہیں کہ سینرٹ اور جیکسن کا مسئلہ جس سے ہم نے صفحہ نمبر ۱ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر ثابت ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکزوں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتعاشات و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآئندہ تموجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہج ہوتا ہے، اور یہ اوروں کو متہج کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آ جانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ آیا حرکی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک موجات قشر دماغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکت بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام موجات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



شکل نمبر ۴

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز ہر آئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکی خلیا تک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ ماریک ایکسٹر

اور پختہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرد اگر اس طرح سے شکات دیا جائے
 کہ قشر و مغز سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی
 ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے
 جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض غیبت کی سی ہے جس میں سے
 حرکت میں لانے والا توجہ جو آنا اور کہیں سے ہے گزرتا ہے شعور اس توجہ کے
 ساتھ ہوتا ہے اگر اس توجہ کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں
 اگر اس کا زور صدغی یعنی کنپٹی کی جانب ہوتا ہے تو شعور ان آوازوں کا ہوتا ہے
 جو سامعہ کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اس کا زور حرکی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس
 ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔
 سائنس کی جو حالت اس وقت ہے یعنی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے اس کا
 لحاظ رکھ کر قوم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے
 ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہوگی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے
 اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے
 اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی عینیتیں
 مشابہتیں، اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے بسی و منتشر ہونا، متوجہ و بغير
 متوجہ ہونا، خوشگوار و غیر خوشگوار ہونا، یا مظاہر دہشی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے
 نتائج ہیں جن کا وجود بعض متوجہات کے متلائم ہوتا ہے اور یہ متوجہات وہ ہوتے
 ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے
 بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ ازیں دماغ کے بعض حصے مثلاً
 قصوں جہی کے زیریں حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پائے۔ کتوں کے ان
 حصوں کو قمار کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انکی حرکت یا حیثیت میں کسی قسم کا
 خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے متہیج
 کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ مورسلے اور شیفر نے
 جو ایک بند پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل
 معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو صحیح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان

کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ حکم کے عناصر ذہنی

کی اگر از روئے تامل تحلیل نہ کی جاتی تو

نظر یہ افسندیا جو موجودہ عضویات کا

سب سے چمکدار نکتہ ہے ہرگز مختلف

نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس

مسئلہ کو جو ہم نے صفحہ ۱ پر بیان کیا

تھا کہ ذہنی حالتیں قطعاً اور کلیۃً دماغی

حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض

مفروضہ ہی سمجھنا چاہئے۔ اس کے

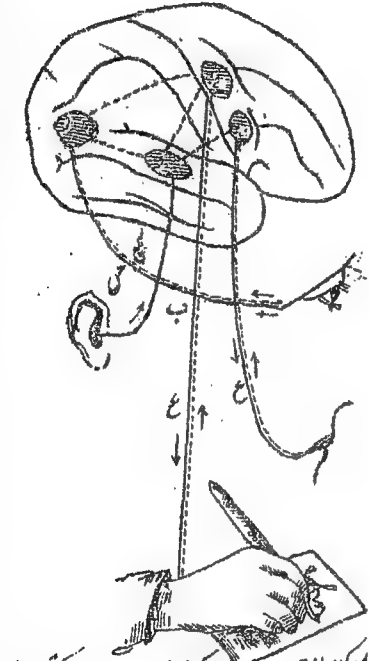
متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے

ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہئے، لیکن یہ

کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو یقین

تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بھی

نہیں۔



شکل ذہنی امور کو سمجھنے کے لیے ایک مرکز بصارت ہے جس کو تحریر ہے اور ک مرکز نظم دکھائی ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری

حالتیں کہلائی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک علوہ

باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری

تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب

عصبی عمل کی چند عام شرائط

اخراج عصبی | لفظ اخراج اس کتاب میں کترائے گاہم اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو توجہ دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ توجہ سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہئے کہ اس لفظ کو استعارہ ہی نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حرکی خلیہ میں سے توجہ کا گذرنا بندوبست کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنا ہوا ہوتا ہے درآئندہ توجہ کترات میں ایک طرح کی ہل چل دلدیتا ہے جس سے یہ تناؤ کی حالت فرو ہو جاتی ہے۔

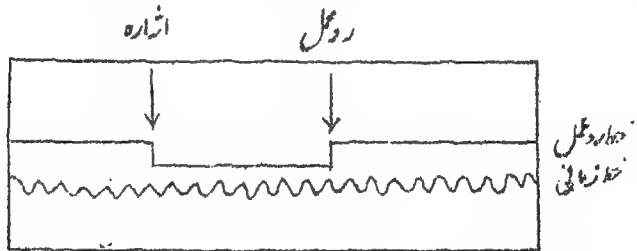
ایک طرح کا نسبتہ پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برآئندہ توجہ کی ابتدا ہوتی ہے جب یہ توجہ عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں کترات میں اس سے ایسی ہی ہل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قوی ہو جاتا ہے پیکیوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے وہ اس سے ۲۰۰ گنا زیادہ ہوتا ہے جو اس برقی یا کیمیائی توجہ سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی ہتھیج ہوا تھا جب مینڈل کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتاً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شخاع کے خلا یا جن کے واسطے سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا موج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ موج ان خلا یا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتاً شدید موج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹنے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمانِ ردِ عمل اخراج کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گذشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اختبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جا رہی ہے کہ پیچ کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں ہلم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈلک کے سریننی عصب کے براہ راستہ موج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی روات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور چونکہ مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائشوں کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب الشل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر غیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس زمانہ نسبتہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنگین نے پہلے پہل بجلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر پڑنے اور نسبتہ سرورشی کے دیوتاؤں کی حکومت کی خبر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی یہاں دریافت نہیں ہو سکتا کہ جس زمانے کی

پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض چیزوں کے عمل کے بعد ان کی ردات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں یعنی حرکی وحسی ظالیامیں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظار ہی کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا حقیقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہو جاتا ہے جس سے انحراف وقوع میں آ جاتا ہے) اسکی اب تک نہ تو عصبی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیمائش پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردعمل ہوتی ہے۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے۔ ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پیمائش آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک وقت پیمائش کا چکر کرتا رہتا ہے اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے۔ اس کاغذ پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴۹

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود پھر پٹنے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دھت کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے متعیش ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے متعیش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہر وار ہوتا ہے اس کی ہر لہر سیکنڈ کے ایک متعین حصہ کے بجائے ہوتی ہے۔ رو عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۱۱ پہلے نشان خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر رد عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا اس پیکش کے لئے بالعموم ہپ کا وقت یا کھنڈ استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے، یہ چلنے لگتی ہیں۔ اور رد عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی کھڑا زانہ ایک سیکنڈ تک ڈال پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

ساوہ ردات عمل | تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رد عمل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ انتظاری کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا یہ امکان خیال نہ کرے بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رد عمل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عضلی رد عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے لیج نے ونٹ کے عمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میل زمان رد عمل عضلی تو بالادوسط ۳۳۰-۳۴۰ ثانیہ اور حسی بالادوسط ۳۳۰-۳۴۰ ثانیہ تھا۔ مگر اختبارات عضلی طریقہ پر منوئے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتاً مستقل۔ بالعموم ہیچ اور رد عمل کے مابین ۱۰ اور ۱۵ سیکنڈ کے مابین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رد عمل اضطرابی فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے حضرات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی اخراجی راستوں کے اس حد تک متہیج ہو جانے کے ہیں، جو اخراج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکزوں میں عارضی طور پر ایک محکوس قوس بنیاتی ہے جس میں سے درآئند

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رقبہ اشارہ ہونے کے بعد ہی متہجج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رو عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب رو ات عمل عضلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو باروت کے فتنہ میں لک جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رقرار فکر کی پیائشیں نہیں ہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رو عمل نہ کرے (یہی دنٹ کا زمان امتیاز زمان ایتلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اس وقت رو عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے رو عمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رو عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ ہر حال سادہ زمان رو عمل پر ان تمام محید کیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے، اور نقطہ آغاز وہی ہے اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رو عمل فرو اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے چنانچہ ایکسٹرا مشاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا، بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہر زین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا، اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔
مذکورہ بالا پڑھے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۸۶۶ء اور ۸۷۶ء رہ گیا تھا۔
شکات سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ
کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درجہ کرتا ہوں جن
اکہ بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

آواز	ہر سچ	بیچل	ایکسٹر	ونٹ
۰۱۴۹	۰۱۵۰۵	۰۸۲۶۰	۰۱۱۶۷	
۰۲۲۰۰	۰۲۲۶۶	۰۱۵۰۶	۰۲۲۲۲	
۰۱۸۲	۰۱۵۶۶	۰۱۳۳۷	۰۲۱۱۳	

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہوگا کہ بصر و س کی نسبت آواز پر جلد رد عمل ہوتا ہے ذائقہ اور بو پر بصر و س سے بھی دیر میں رد عمل ہوتا ہے۔ شدت بھیج بھی اہم شے ہے جس قدر بھیج شدید ہوتا ہے اسی قدر رد عمل میں کم مدت لگتی ہے۔ سہ زین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اُسکی اور ہاتھ کی جلد کے ردات عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تھپ کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے رد عمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ رد عمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا لیا تو ہاتھ سے رد عمل پہلے ہوا نشی اشیا کے اثر سے زمان رد عمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدار و خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

سچیدہ روایاتِ عمل

یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں جب رسول کے ساتھ کسی قسم کا عقلی اور فنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان کرنا صحیح محفل تو رہتا جہاں ادراعی افعال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام بیانات کو بلا لحاظ سیاق ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کر کے میں سچیدہ روایاتِ عمل کو یہیں بیان کرنے لیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان رد عمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہو گا نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اعتبارات کئے گئے ہیں ونٹ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جنکے سادہ رد عمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کہ جب کہ تمہیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زیادہ اشاروں میں سے تمکو کونسا اشارہ ملے گا۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے) اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے (جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے ملائیں و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتاً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے وقفہ موضوع کے سامنے کر دی جاتی تھی) تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجہ ذیل ہے۔

سیکٹ سیکٹ سیکٹ

۶۶.۶۹ ۶۶.۴۷ ۶۶.۵۰
چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۶۶.۳۲ ۶۶.۴۴ ۶۶.۵۷
پروفیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ جو کہ پہلے اس وقت تک ہاتھ کی طرف بھیجا جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کینل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اس کے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے۔

۵۰۳۰ اور ۵۰۵۰
اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۵۰۱۰۰ اور ۵۰۱۱۰
اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۵۰۱۰۵ اور ۵۰۱۱۰
اور معمولی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے
تمیز کرنے میں۔

۵۰۱۲۰ اور ۵۰۱۳۰
کسی ایک حرف کو بقیہ حروف پہلی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت
حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سنائے نہیں گیا۔

۵۰۱۱۹ اور ۵۰۱۱۶
اور کسی ایک لفظ کو باقی پچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۵۰۱۱۸ اور ۵۰۱۱۹
تاک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے
طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کینل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے
میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے۔ لہذا ہم لفظ کے حروف
میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے بلکہ اس کو بیہشیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ
بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔
ان کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے۔

بالخصوص حروف ء تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایٹلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ کیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آ جانے کے بعد تقریباً ۱۵ سیکنڈز میں اس کا ایٹلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختیارات کے معنی میں اشارہ منفرد ہونے کے الفاظ کو قراہ دیا گیا تھا، اور ایک شخص کو آواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایٹلافی تصور بیدار ہوا موضوع نے ایک کنجی دبا دی لفظ اور رد عمل دونوں کا وقت وقت پیمائے کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین جب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار مشاہدین کے ہیں۔

۱۵۰۳۷-۱۵۴-۱۵۱-۸۹۶-۱۰۰۹ سیکنڈز لیکن سادہ رد عمل کا زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچانے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے نہا کر لینی چاہیئے۔ اس طرح سے ٹھیک وہ وقفہ لکھ لیا گیا جو ایٹلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علیحدہ علیحدہ تعین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایٹلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۱۰۰۶-۱۰۰۶-۱۰۰۶-۱۰۰۶ سیکنڈز تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اس کے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایٹلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایٹلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ ”اسٹرم“ (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ ”ونڈ“ (تیز ہوا) کی طرف اہم سہرہ سیکنڈز میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر کیٹنل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایٹلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند و سچپ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”میں نے کھومنے والے لٹوپر کچھ حروف چپکا دیئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سوراخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متعین کر کے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے لٹوپر ان کو کتنی مدت میں باؤانہ پڑھ سکتا ہوں۔ ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زائد حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ صرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باؤانہ بلند نام لینے میں ان کو نصف سکنہ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے اتیلانات کا پیمانہ ہوتی ہے، کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم از کم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے پروفیسر کیٹل کہتے ہیں کہ میر تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً گنتی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت گنتی مدت صرف ہوتی ہے۔ جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک غامضی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کر سکتا ہے، جنکی ان کے ادا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ حروف کے پڑھنے میں جتنی مدت صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گویائی حرکت کر سکتے ہیں۔۔۔۔۔ مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو میری تیز سے تیز رفتار فی لفظ انگریزی میں بی بی افران سوی میں بی بی المانی یعنی جرمن زبان میں بی بی ایلٹا لوی میں بی بی لاطینی میں بی بی اور یونانی میں بی بی ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کئے ان نتائج کی حیرتناک طاق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبتاً بہت رفتار سے پڑھتا ہے یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں جتنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیے تقریباً ایک ہی (پہلے سیکڑے سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اس کا نام لینے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور نام کے مابین اس کثرت سے اشتراک ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر وینز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت بڑے حصے کے عادی تھے باہم بڑے حصے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ہر ایک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز بڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ بڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کی جاتی ہے تو تیز بڑھنے والے سست بڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ بڑے حصے ہیں اس کو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز بڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ سمجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر وینز کہتے ہیں کہ سرعت اور اک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعالیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خوان پایا ہے۔

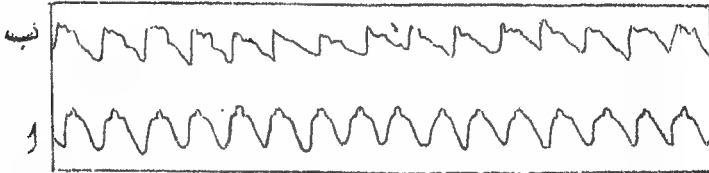
مقدار توجہ کو بھی زمانہ عمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے۔ اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

جیجول کا جمع ہونا اکل عصبی مرکبوں کا یہ عام قانون ہے کہ جیج بچائے خود عصبی مرکز کو بچھ کرے اور اخراج عصبی کے عمل میں لائے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے جیجوں کے ساتھ مل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آ جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آ جاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے عضویاتی اختیارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن منہل کے باہر بھی ہم اصول جمع جیجات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر یکایک ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کو جوان باگ ڈور اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنر مارتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالہوم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلادے جسکو ان میں سے ایک لاکوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا مشاہدہ ہے کہ بغیر زماغ کی مرغیاں جو انکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چاک سکتی تھیں، اس وقت چگنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن، تھامسن نے کچھ مرغی کے بچے درسی پر نکلو اے ان کو چند روز تک درسی ہی پر رکھا۔ درسی پر چونکہ رگڑنے کا رجحان مطلقاً ظاہر نہ ہوا۔۔۔۔۔ لیکن ڈاکٹر موضوع نے اس پر کچھ جبری دلوادی۔۔۔۔۔ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔ اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے پہنچ کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتنا ہیچ بھونکتا ہے۔ خواجہ والے حج ہیبت کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ بٹک پر ایک لائن میں اپنے خولچے لیکر بیٹھتے ہیں اور زلزلہ اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دھڑکن دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور نفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ جو کی رقبہ زیادہ ذکی احساس ہوتے ہیں لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے۔ میسونے اپنے آلہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



شکل نمبرہ بعضی حالت اور دماغ کی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (ازیمو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے اچانچہ برقی لٹوک کے متعل میں داخل ہونے سے بازو کھینچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دماغی عضو ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ میسو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب ٹانگوں کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹا یا گیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی جس وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سراجسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کی وقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسون کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کیے ہیں جن کی کھوپڑی کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے بنض دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچ کر مطالعہ کیا ہے جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ غافل طور پر سوچتا تھا تو اس کے جمجمہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسون اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں فوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی بنض کی تحقیق کرتے وقت میسون نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعہ بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپڑی نظر پر لگی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خیمہ پیدا ہونے لگی تھی۔

دماغی حرارت | دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس یومبارڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرماسٹرک اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا آواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جنہی حیوانات مثلاً خون غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاید ونا در ہی ایک درجہ فریڈ ہیت سے زیادہ ہوتی ہے۔
 نیکلے شف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کشتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں جب ان کو ان سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے ان جانوروں کا مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری مہمی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تغیرات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتابے جس و حرکت پڑا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چسکا کر ڈال گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شف صاحب یہ نتیجہ نکالے ہیں کہ حسی فعلیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے وہ لوں نصف گردن کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیدون نے سب سے اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی عقلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارت سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فریڈ ہیت سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیروز اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے شائبہ کیا ہے، صرف یہ پھوپھی کا زیادہ حصہ بھی لے میں۔
 فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر لغویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کر دوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا۔ مسئلہ میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا
 (Ohne phosphor kein Gendanke) تو جرمنی کے ماہر پرستوں کی عام آواز
 تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے
 علاوہ اور بیماریوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام
 کیسا وی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی
 قدر صحیح ہو گا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے
 فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر طبع ایک سخت خشک ہو جائے یا اس میں $NaCl$ نہ رہے تو بھی
 شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے
 امریکہ میں فاسفورس کے مخالف نے پروفیسر لیل ایکسینر کے اس عقول (اب نہیں
 معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ پھلی والے
 کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ پھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں
 فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے
 متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔
 فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ
 طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت
 ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بد قسمتی سے
 یہ کام براہ راست تو ہو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ
 ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ
 ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار
 کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی ان کے
 مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت
 میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راہ سے خارج ہوتا ہے۔
 نیت کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس
 کے مرکبات عصبی انحصار کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت
 نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر
 یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مفید بھی بہت
 ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔
 جو فلاسفہ فاسفوریس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو
 رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے
 یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط
 ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرن کی طرح
 زہن نشین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں
 درحقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ غیر نشینی
 کا غدد دہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس
 کا کسی طرح سے بھی اس چشمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات
 کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب

عادت

اسکی اہمیت | عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت بنو رہی ہے جو بذات خود نفسیات کیلئے ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکوزوں اور بالخصوص نصف کرہوں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے عادت کی پیدائش اس وقت کے لیے نہیں کہ دماغ میں عصبی انخارج کی ایک نئی نالی بن جاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی تھوچ گزرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ استلاف تصورات اور اک حافظہ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھے جاسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد | عادت کی تشریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف طبعی ہیں۔ غیر متغیر اور اعلیٰ عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و روایات میں عمل کرتی ہیں۔ اگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ جلد میں بھی ایک نفس کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جبلتوں میں تغیر ہو جاتا ہے۔
 سالمانی فلسفہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں۔
 کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار
 کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی
 قوت یا اندرونی تناؤ سے۔ گھٹنے میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار
 کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا
 منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری
 نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور کمزوری بھی ہو سکتی ہے
 جس طرح لوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر تضاطیلی یا برطری اثرات
 ہو جاتی ہے۔ پلستہج جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتاً سست ہوتی ہیں
 ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مائع آتا ہے اس رکاوٹ
 کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تبدیلی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے
 سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس
 کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری
 کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر
 ہو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر
 نہیں ہوتی۔ ایسی شے نسبتاً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ
 عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی
 شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تاویل مندرجہ
 ذیل کو بطور اپنے مقدمہ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں منظر
 عادات عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام
 بنے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادات طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات
 و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادات
 درحقیقت ایک طبیعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے مخالف غریزی روح

ماوہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیولیوں کی مونیٹ لکھتے ہیں
 اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد
 جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا
 تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے قفل
 کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداً اس کی
 ساخت کی بعض نامہوار یوں پر غالب آنے کے لئے چھ قوت صرف کر نیکی
 ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی مظہر عادت ہے۔
 مٹے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں
 ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشارے کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز
 زیادہ مناسب راستہ بتاتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب
 اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو انہیں حیرانی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے
 یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی جسم کے
 اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہوگی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت
 جھپٹوں، جلن، سوزی و گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہو گا جس پہنچے میں لایا۔
 دفعہ موج آگنی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موج آ جانے اور اس کے
 اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جڑوں پر وجع مفاصل یا تقرس کا دورہ
 پڑ چکا ہے۔ یا جو انہی پر دسے زکام کا مسکن رہ چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حمل
 ہو گا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کے علالت صحت
 کی مستقل طور پر جگہ لے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف
 اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر
 دیکھ کے زور سے چند لمحے روک دیتے جاتے ہیں تو پھر قوتیں چھوڑ کر آتی ہیں۔
 اور اعضاء دستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مگر وجع اعصاب تشنجیے خواہی
 و غیرہ اس کی اشارہ ہیں۔ عادات کی نسبت ظاہر امتداد کو۔ وہ یہ ہو کہ جو لوگ
 یہ مہم کی جذبہ کا شکار ہو سکتے ہیں۔ یا جنہیں محض غصے شکایت یا چڑچڑاہٹ پرانی عادت
 ہوئی ہے ان پر اکثر اوقات اندطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر علالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے داغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اعضاء متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سرول کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سرول کا تھیں۔

توجہ ہی ہونے میں جب توجہ ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ توجہ کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے توجہات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے مثلاً لگنٹانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت میکانیکی طور پر اضطراری اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر قشر سچا اس کی تہ کی جستجو کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ سچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ شرح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطہ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطراری راستوں کی بنا پر عصبی مرکوزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر قہر قہر ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو تدریجاً مسلسل طور پر مہرچ کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضل انقباض سے جو اہل تسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مہرچ بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔
یہ بھی خیال رکھنا چاہئے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے
ہیں ممکن ہے وہ بھی بچان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ
زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصل
ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے
ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تنگ
جائے ہیں اور اس وقت اس شق کو جاری نہیں رکھ سکتے لیکن ایک یا دو دن
کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی
قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو ہیرت میں ڈال دیتی ہے۔
میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن
مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرا سرفی میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔
عادت کے اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور تکان کو کم
کرتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے
انجام دینے کا اس کے عصبی مرکزوں میں پہلے سے انتظام
ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے
اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ
ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ مشاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان
کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو
اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔
اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور
اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر
ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی
ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص جن بھر کیلے بدلے اور تازہ فی میں مشغول
رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف
ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بیٹوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

سوتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل ٹھک کے چر رہا ہوتا تھا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر سہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی ازخود ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی کان کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جمعی اضطرابی حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد ٹھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہ ہو تو یہ محض نفوس کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

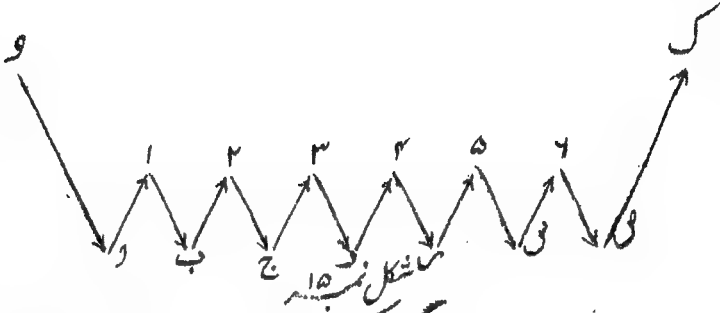
دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ دہا افعال کیلئے ضروری ہوتی

ہے، کم ہو جاتی ہے۔ اس کو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے اباج درس ص ص بھی حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ جو اپنے بعد کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اس کے واقع ہوئے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے۔ کہ گویا ایک پیچیدگی ہے۔ یہاں تک کہ ہم چلنا بگھڑنے کی سوار ہی تیرنا۔ برف پر چلنا، بگھڑنا، مارنیم وغیرہ بچانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ شغف سے عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری دلچسپی علامت سے بھی پیدا ہوتی ہے۔ شگافہ کی پورے کو دیکھتا ہے اور بل اس کے گرد اس کے ہونے کے لئے یہ شعور کہ ہے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر لیتا ہے۔ حریف کی تلوار کا شکار بھی شکار ہوتا ہے اور شہریت دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے داکو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پسپا نہ
 بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے ہی نہیں
 ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اکثر ہم کو عادت ہو جاتی
 ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی
 صد ری اتارنے کے بعد بھی گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست
 کے دروازے پر پہنچ کر جب سے کبھی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق
 سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔
 لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی
 چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روز مرہ کی چیزیں
 حادوتا کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان
 امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکوزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ کیا ایک
 کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا سوزہ کونسا جوتہ کونسا پانچوہ پہلے پہنتا ہے۔
 اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا اعدادہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی نا کافی ثابت
 ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ اور دائرے کا
 کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دائرہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات
 کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی
 نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے
 صاف کرتا ہے یاں ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب
 پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔
 عادی فعل میں جو شے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے
 ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا اور اک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم
 ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی
 ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور اور اک
 و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ لطافت مقابلہ آزاد رہتے ہیں ماسکی مند بخیر ذیل شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



یہ فرض کرو کہ اب ج درس ص عضلی انقباضات کے ایک مادی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱-۲-۳-۴-۵-۶ ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ جس میں بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کر چکے۔ لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طبع پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں۔ جب اب ج درس ص کے سلسلہ کو انسان سمجھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حس پر ایسا کا ذہن علیحدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے۔ پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبیر و تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس مادی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورہ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی مادی شرط کے اور اک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جو نہی شعور سے

حرکت اکے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے اس کے واسطے سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے اس وقت شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ سب کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی جگہ تصوری سطح سے نیچے ہے۔

عام میں ان حسوں ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر یہ حس میں تو ایسی حسیں ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی توجہ تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے ہیں تو ہمارے توجہ فوراً ان کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے۔

اسٹینڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم کو اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہ ہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ٹانگ کی حرکت کی حس نہ ہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکی معلوم ہوتا ہے کیونکہ بننے والی چڑھتی ہو۔ یا اپنی ہجولیوں سے مزے مزے کی باتیں کر رہی تو بھی ہنسی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ جواب نہ دے گی کہ بنائی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دے گی کہ مجھے بننے کا

احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ ہفتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال موجب ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو وہ اپنا بازو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی ٹہل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی نبل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ خفیف ترین جس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ اصول عادت کی عادت ہی طبیعت ثانی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک آف وینٹن کا یحلاقیاتی اور تعلیمی اہمیت

مقولہ ہے کہ ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے۔ اور جس حد تک یہ قول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر کسٹلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہیں مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یا ب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا ایک منفرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا انٹیشن۔ اس کے سننے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قوا حد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر ایٹمیوں میں بے سوار کے گھوڑے جگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر پالو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک و شبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جیسا کہ انھیں سکھا دیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں بڈھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے بچہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا لیکن نکلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر بچہ سے مل گھس گیا۔ اور جیب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ آگیا۔ پس عادت سوسائٹی کا خلیم الشان بہتیا اور اس کے محفوظ رکھنے کا سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی ہے یہی امر کو غریبوں کے حاسدانہ حلوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے نہیں دیتی جو ہوش ہی ان پیشوں میں سنبھالنے ہیں۔ یہی مجھیرے اور ملاح کو کڑا کے کی سوئی میں بند کر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے جبینوں میں جنگل میں جھوڑی ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حلوں سے بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی ہے۔ یا جس کو ادراک عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی فکرمشکات حیات کو انجام تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے اور کسی شے کے شروع کر نیک وقت نہیں رہتا چھپس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری جہٹ نوجوان وکیل ڈاکٹر وزیر پریشیہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔ اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جزدین جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے کوٹ کی آئینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ ہمیشہ مجموعی یہ انسان کے لئے اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔

اگر تیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی عادتیں پختگی کو پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو۔ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں گنکنا ہسٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی زور کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھے جسے پیدایشی شرفاء کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلیم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہوا اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونیکا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح دبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلون کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلاتے وقت چائے پیتے وقت۔ پیٹھے پیٹھے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تعمق و تدبر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا اذہا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہوئی چاہے کتنی ہی کم گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ اگر متعلیم میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے غرائض جز و عادت نہ بنے ہوں تو اس لہجہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیے۔

پروفیسر بین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ علمی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادات کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے کے وقت ہم کو تیار مکان بہت ہی قوی عزم سے ابتدا کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جو نئی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعمال قسم کھا لینی چاہئے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ اور ہر وہ دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تلے کے اس پنڈے کے گر جانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا پلٹا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا ناگوار محسوس ہوتا ہے، وہ کسی مرتبہ کے پھٹنے سے پورا ہوتا ہے۔ مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر بین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی انتسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق دہرتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلامِ جحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تا آنکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

اس میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت ممکن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی بہت بے بسی ہو جائے۔ یہ خلاف ان کے غمخوات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور بہت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گوشت سے ایک ماہی کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوشت نے کہا ہے اتم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو تھمہ کرنے کی ضرورت ہے گوشت کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نے اس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو انہیوں و شراب وغیرہ کی عادتوں کو تبدیل چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرنا تاہم اس امر میں کوئی کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم التماس کرنا بہترین طریقہ ہے (التماس ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں استعداد سخت کام میر و نہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تعلیم کا زمانہ بعد کے آرام و آسائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی انہیوں وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ کر سخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مچلتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سکے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خدق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار نوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق ہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔

مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو عزمِ تم کو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کرو۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ عزم و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مصنف لکھتا ہے۔

عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے۔ جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامران کر سکتی ہے جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عزمِ محض بے معنی و بے سود ہوں گے۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا خزانہ کیوں نہ ہو۔ اور اس کے عواطف و جذبات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقعِ عمل سے فائدہ نہیں اٹھا یا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل مین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جے ایس مل لکھتا ہے سیرتِ ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک افعالِ مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعبہ بے نتیجہ گزر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عزمِ عادات و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابلِ نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور حسیات کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

دوسو اس قسم کی سیرت کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے
 اکل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرا دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت
 کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پاؤں لیکن خود اسکی اولاد لارڈ رولز کے
 ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے ہر شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی
 حادث نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعہ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو
 بالکل رد سو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عہدہ ہائیں اس عالم گونا گوں میں
 برائیوں اور خرابیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی
 حالت پر ہے جو ان کو مجرد فتنہ صوری میں پھان سکنا ہے۔ زیادہ ناول
 پڑھنے اور ٹھیکہ دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیطانی پیدا کر سکتی ہے۔ ایک
 روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹھیکہ میں بیٹھی ہوئی نقل اور فرضی اشخاص کی مصیبت
 پر رو رہی تھی۔ اور اس کا جو ان یا ہر روسی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا
 اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو
 خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں
 زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ گانے سے انسان
 ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جتنا علی طولہ کوئی فتنہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج
 یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہوتا چاہئے جسکا بعد میں کسی عملی صورت
 میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع
 اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو گاڑی میں بیٹھو
 تو اپنی جگہ ہی دوسرے کے لئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے
 اخراج کے خاص خاص راستے ہی شعیں نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام
 صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے
 گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ یہی
 طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کر لے سے جھجکیں تو قبل اسکے کہ ہم کو اس کا
 علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ فحش بھی ہو جائے گی۔ آئندہ جل کے معلوم ہوگا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ کونسے دماغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باوجود کہنے کی کہ یہ دماغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور خلافت ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ کس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض اوقات غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمھاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال ہمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خزانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر اک لکھائے تو یہ مایانہ محصول اسکو تباہی و بربادی سے بچائے گا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپکو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے جب میرٹھ اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم سے ہوگی۔ جب اسکے کمزور ساختھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح ابھٹی میں گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا پس ذہنی شرائط کا عضو یا نئی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کہ تب مذہبی میں جن جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و رسم کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگا تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے
 نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے بعد مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن
 کے ڈرائے میں مخمور رہنے والے مکمل ہر نفس کو یہ ہرگز مائل تھا ہے کہ اس واقعہ
 کا شمار نہیں خیر و شر میں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار
 نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے تھلا یہ میں عصبی نشیہ
 اور کمزوریات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو
 جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے
 خلاف استعمال کرتے ہیں۔ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹیفک معنی میں وہ کبھی
 محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے
 ہیں۔ جس طرح ہم بار بار کے پینے سے بے خرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی
 حلقہ میں ہم منفرد افعال اور کیفیتوں کی ریاضت سے فرشتہ سیرت اور دلی بھی
 بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں تکرار و مشق سے مستند عالم اور ماہر فن بن جاتے ہیں
 کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اسکا
 شعہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے بہرہ مند ہے۔ ایمان داری سے مصروف رہتا ہے
 تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہیے۔ اس کو یقین کر لینا چاہیے کہ ایک صبح ایسی
 ضرور آئیگی جو اس کو یکٹائے روزگار اور یگانہ عصر دیکھیگی اس کے کام کی خبریات
 اور روزمرہ کے انہماک میں بھرت و درایت نہایت خموشی کے ساتھ
 ایسی دولت بخشیدگی جو کبھی اس سے بچھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے
 سے ذہن میں رکھنی چاہیے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں
 میں جو مشکل مہمات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست
 ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اور تمام اسباب نے مگر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب

جوئے شعور

ہمارا انداز بیان اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا یہ تامل مطالعہ کرنے کے لئے
 تخلیقی ہو گا۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد ترکیبی طریقے سے بحث کی
 گئی ہے یعنی ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں
 اور اس کے تصورات کو مثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے اختلاف
 و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
 کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طرح سے
 منظم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے لیکن ان سے انسان قبل از
 وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ
 شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے
 کہ آغاز گفتگو ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سادہ
 تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے منظم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں
 ہوتا اور جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق ہر جملہ راست مانند
 اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سادہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر
 اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نادر تجرید پسند تو ظاہر ہے کہ اس کا تصور ناگوار
 نہ کریں گے۔ لیکن ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو درست سمجھتا
 ہے تخلیقی طریقے کو ترجیح دے گا وہ سب سے زیادہ مقرون واقعات سے
 ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزاء ہوں گے تو تحلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی نئے کو یہ نہیں بلا وجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہوگا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود تم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن تعلیم کو یاد ہوگا کہ ہم نے جس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضو یا قی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ در آمدہ تموجات سب سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو جس کو سب سے آخر میں ہونا چاہیے۔ صفحہ ۱۲ پر جس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے اعمال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے تعلیم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزاء پر تکیہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم حقیقت ہر شخص اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کرے گا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے نفسی حالتیں کے بعد دیگرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور موجود رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شے کے فرض کے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور موجود رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے ہم کو کہنا پڑتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے شعور کی طرح سے جاری رہتا ہے؛ جب ہم اس سوال خصوصیات اربعہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیات نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انہیں چار خصوصیات

- پر بحث کریں گے۔
- (۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
 - (۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
 - (۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
 - (۴) اپنے معروض کے بعض اجزاء کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزاء کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت مروض کے بعض اجزاء کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحاظ یہ ان اجزاء میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجھدار میں کو دنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہوں گی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ابواب ہی میں حل کیے توریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص کو نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتاب مذاہم محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اس بات کو محض خاکے کے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہر حالت کسی نہ کسی شخص کی کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنی اس وقت تک ہر کو معلوم ہوئے ہیں جب تک کوئی شخص اس کی تعریف نہ کرے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینا کی کوشش ہم آئندہ باب میں کریں گے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہے دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض یا ہم مطابق و متحر ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر یا ہم ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور سچ پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علحدہ و متقل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کمرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو۔ اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو بھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مشغولیت
میں ہٹنا، گے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات، افکار اپنے ہی تک رکھتا
ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو نہیں دے سکتا اور نہ اس سے
مبادلہ کر سکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال
بلا واسطہ سے تک بھی نہیں آسکتا۔ علیٰ کی مطلق اور تکثیر کا علاج ان کا قانون ہے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے زیادہ نفسی واقعہ خیال یا خیال یا وہ خیال
نہیں بلکہ خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف
شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زبان و مکان کی قربت کی نسبت کیفیت
کی مشابہت میں سے کوئی شے باہم نہیں کر سکتی۔ ان خیالات کے مابین
جو حد فاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حد
میں سے ہے۔ جب تک شخص شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شے
کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص رائے
ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو ہر شخص مذکورہ بالا بیان کو بلا وقت تسلیم
کرے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک یعنی ذات شخصی نفسیات کا سبب
سے پہلا مسئلہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات
موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے
وجود کے متعلق کسی شے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات
کو جس طرح سے مربوط ہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات
کا بدترین کام یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے
کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہو جائے۔

شعور ہر وقت اس سے میری مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانے
متغیر ہوتا ہے سے غاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا
ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں
وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار طاری

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی سے کہہ کر یا د کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی سے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرتے ہیں اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے یکے بعد دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب و پیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے اگر پانچ نو کی کنجی کو ایک ہی قوت سے بچایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنا دی نہیں جیسا کہ ایک ہی کھانسی سے ایک ہی قسم کی سہری اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیسے کو ہزار مرتبہ ہم سوچیں تو کیا اس سے ایک ہی بوکا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ یوں ہم اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک درآئندہ تہوج سے کبھی بھی دوبارہ بالکل ایک ہی قسم کی حیوانی حس ہوتی ہو۔ دراصل ایک ہی موضوع کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سر بار بار سنتے ہیں۔ سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سوچتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار درد مند ہوتے ہیں۔ مقرون و مجروح حیوانی و تصویری حقائق جن کے مستقل و پائندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور ہم نے بروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات کبھی یکساں ہوتے ہیں۔ آگے چل کر اور ایک کے باب میں معلوم ہو گا کہ بعض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کہ ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ درپچہ کے باہر میں کھانسی کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں یوں ہم اگر کوئی

مصور اس کی تصویر کھینچنے کے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک
 حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہوگا۔ یا ہم
 اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک ہی شے مختلف فاصلوں سے اور مختلف
 حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی
 ہے کہ آیا یہ وہی شے ہے۔ یا کچھ اور اور جو ہم کو اس امر کا یقین دلائے
 کہ یہ وہی شے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے
 مختلف حوس کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے
 کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شے کو حس کہتے ہیں
 اس کی تمام تر تاریخ ہمارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ
 ہوتی ہے کہ آیا وہ ایسی حسی کیفیتیں جن کا ہم کو علاحدہ احساس ہوتا ہے بالکل ایک
 دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ارتسام کی مطلق کیفیت سے کہیں
 زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچتی ہے وہ جو اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور
 ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شے تاریک ہوتی ہے تو
 نسبت کے تاریک حس سے ہم کو شے سفید معلوم ہوتی ہے۔ میلیم و لٹیر کا انداز
 ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی شادیت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو
 جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ
 مرمر سے دس ہزار سے ایک بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔
 اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ یا واسطہ ملحوظ است
 کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ
 ہماری حسیت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس وجہ سے ہم کو وہی حس دوبارہ
 نہیں ہو سکتی بیداری و خواب، گہلی و شکم سیری آسودگی و خشکی، ان تمام مختلف
 حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے اسی طرح سے صبح اور
 شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا
 ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس
 کرتے ہیں۔ باین ہمارے اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں ہم بھی اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر ہیں۔ حقیقت کا فرق عمر کے تغیر سے متاثرہ اشیا کو متعلق جذبہ سے مختلف ہے۔ خوب ظاہر ہو تا ہے نیز جنہاں حالتوں سے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں ولولہ انگیز اور غنیجہ دل کو شگفتہ کر دینے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور غمی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمہ طہور دل تنگ نیم سحر انگیز اور غمی واقعہ

اداس معلوم ہوتا ہے۔
ان یا لوالہ واسطہ قرار دینا یا ایک اور قرینے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر حس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہ پہلی سی حس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیرہ دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضو یا قی کا طے سے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیرہ احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر سلب ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہماری حسیوں میں بھی ایک ایسا ہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حسیوں کے دوبارہ غیر متغیرہ حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروضہ کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہو گا۔
کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کو جو خیال آتا ہے وہ آہستہ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہ و بسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علاقوں میں ہم کو اسکا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہو گا۔ وہ

خیال ان علاقے کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل مہم سباق کا اثر ہو گا۔ بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے آراء میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلان امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو گئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شے سے ہم پارسال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر بطلان کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر کبھی ہم جان و مال تیار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محویت رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شے معلوم ہوتے ہیں جو فوجوان لوگیاں بھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود وجہ کو منقطع تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ گوئی میں آخر کو ایسی بات تھی جس سے ہم استفادہ کرتے جان مل کی تحریریں کیوں استفادہ زنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کا ج لے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے غرائض اور معمولی منافع کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقرر و مکمل شکل میں لکھ کر صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ بھی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ بظاہر اس قدر اہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاکھ اور ہر برٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انھیں

ذہنیوں کا جرمی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالمائی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیرہ سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت محقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ ہمارا طریقہ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔ شخص کے اندر مسلسل کی طرف اسی قدر تسلیم ہو سکتی ہے کہ جو شکاف فکر محسوس طور پر درز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر مسلسل ہوتی ہے جن درزوں کا تصور کیا جاسکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے ایمن شعور رگل ہو جائے گی یا یہ فکر کے ماضی کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ ماضی کو ماضی کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپکو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں۔

(۱) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(ب) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔ زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اسلئے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چیموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ عامل ہو گیا تھا جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حال ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ماضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ماضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اسکے حال کا شعور مل جاتا ہے ممکن ہے اسکو پولس کے ذہن کی انہیں حالتوں کا علم ہو جو سونے سے پہلے اس کے ذہن میں تھے اور ممکن ہے کہ یہ علم صحیح بھی ہو لیکن یہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جو اس کا اپنی نیند سے پہلی حالتوں کا ہے، اسکو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اسکے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جسکو معروض تقصیل بھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو شے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہوگی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ شعور کیا جائے گا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شے ہے جسکو ذاتی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے انفاذ جیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں، اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی ٹپسی ہوئی شے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ج) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے انکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورہ بالا دعویٰ میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعہ متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے انفاذ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزون نہیں ہیں تو یہ لفظ مستعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور بھٹ نہیں جاتا اور دفعہ اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ گرج کے وقف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقف کے ساتھ تسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہو گا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اس میں ملحقہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی تغیری حالتیں۔ نظر ڈالنے میں توجہ بات ہیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس سے حصول کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تشناتات ہوتے ہیں جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں اور ان کا بحیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علاقے کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکت کرتے ہوئے ہیں یا سکون یافتہ۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہ سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکون کی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھتے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجہ سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تال کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کر دینے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا اہتمام کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ آپس کی چکاچوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ تغیری حصوں پر تال کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔ خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھیکہ اسکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برف کی کرچ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم نے دیکھا تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ حملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و مٹنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے گھولنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالبہ کرنے میں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے دروغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زمینوں کا حاسیان حرکت سے یہ سوال کہ نا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت تباؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاش غلطی جو تمام مذاہب کے علماء نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حسیّت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لا تعداد علاقوں اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے باہر نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً دھرم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علاقے ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور جس اور ان کے متثال و نقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علاقے کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے ہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علاقے کا علم صرف ایسی شے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر و ہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر و ہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور حیثیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علاقے کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علاقے کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی جز متعلق فعل یا اور کوئی صر فی یا نحوئی ترکیب زبان انسانی ہیں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقے یا نسبت کا انتخاب نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت برائے شعور و نبات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر اس نوعیت کے علاقے ہیں جو ہم پر آشکار ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ چشمہ شعور ہے جس میں ان میں ایسے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علاقے اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساس "اگر" احساس "پورا احساس" لیکن "کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہئے جس طرح کہ احساس "کہو" اور احساس "کہو" کہنے میں تامل نہیں ہوتا لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی تیشیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا تامل میل بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گونا گوں نمایاں جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ ٹھیکس ہر وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے کہ بالکل ہوا ہی نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برقی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہونے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکھے نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروف ذہن میں شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں کا حاشیہ ضرور ہوتا ہے کے برابر اہم اور انھیں کے طرح و قونی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ مسئلہ سے میل مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ بچے بعد دیگر تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھوڑا سنبھلو" "دیکھو" ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں پڑ جاتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری تاثر، یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھوڑا سنبھلو اور دیکھو کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام سے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت ہی تیزی کے ساتھ غل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک مہموم سا تاثر موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید سیت ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شے کو ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیسود کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤئس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدان لا تعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں، لیکن یہ سب ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے لیکن ہے کہ ایک گہرے لفظ کی تال تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آنی و گریزاں

حس تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو۔ شخص کو کسی نہ کسی مجھوٹے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ "میں سمجھتا ہوں" تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین و آئی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا تعلیم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کو نسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور مہینہ ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک مہینہ جداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ مہینہ قسم کے حسی مثالوں پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ شکل کوئی مثال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیاء ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تبدیلی ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو روک کر تاجاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سرسبز شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتیں ایک شخص کو ایک نئی شے پر غصے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو یہ واژہ پرہمتا ہے، اور پھر اس کو ہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جیسے کسی کھانہ عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ بلکہ موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑھ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جلد کی

ترکیب سخی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے "اس" سے زیادہ نہیں گزرتا ہے تو ہم "کے" کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگرچہ نکتہ پڑھتے ہیں تو "اس" نے "یا لکنذا" کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب سخی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

منتظم کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اصل میں جس شے کی طرف توجہ منقطع کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری ذہنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں مثل کے باب میں آئے گا کہ سنٹر ایلین اور پروفیسر نکلسن ہیوم اور برتھ کے اس مضحکہ خیز نظریے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف مہیر اختیار کے مثال ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورہ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا قیاس وقوف ہوتا ہے لیکن علائق کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے تمیز مثال دراصل ہمارے افہام کا بہت ہی تنقوڑا جزو ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں کی مثلوں پیو پانی پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمہ شعور کی اس آواز روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر مہیر مثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علائق کا حص ہوتا ہے کہناں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ مثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

ساقہ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساقہ ملکر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے ہیں یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال تھی، لیکن یہ بالہ اس تمثال کو ایسی شے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

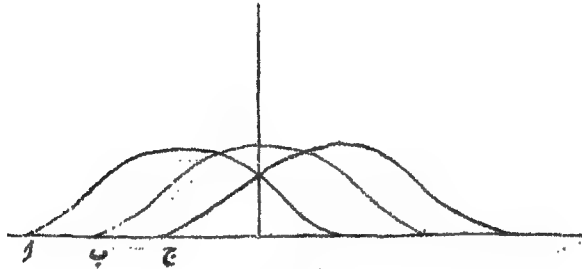
علاقہ کی اس بالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی تشریحات ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے جس طرح سے ”کہاں سے“ کی صدائے بازگشت

یعنی وہ جس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپس کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے ”کس طرف کو“ کی جس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متلازم ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں فقور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو تدریس کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچ کر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر میں ا ب و ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

تو ب کو ادا کرتے وقت نہ تو امیرے شعور سے قطعاً خارج ہو گا اور نہ ج



شکل نمبر ۲

بلکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سہیتوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کرتی ہیں۔ اسی طرح سے پڑھتے ہوئے اور جیتے ہوئے دماغی اعمال ان اعمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال | اب اگر ہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں

تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شے کی واقفیت اور اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیتہً نفسی حواس کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شے کے متعلق علم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر مستحق نسبتوں کے حاشیے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے بحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف سے فکر کی مقبولیت میں فرق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سب کچھ ٹھیک ہے تو اس خیال کے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہجوت فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علاقوں میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلاسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنا دینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی مثالیں اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) یا ہم دیگر اور مہجوت کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچنے کا شعور ہو تو ہم کو محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال معقول اور صحیح ہے ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حواشی پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حواشی کے ساتھ ساتھ جلتے ہیں۔ میں چھ کہتا ہوں کہ اس قسم کے حواشی کا سب سے اہم عنصر جہت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے بولتے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض بیکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو

یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ کہیں تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ یہ اعتبار زبان یا ہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکا ایک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم سا احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک کہ جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر مبہولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفتگو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آ جاتا ہے، مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چیخ کا لفظ آ جاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کا فوراً ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منفرت پیدا کر دینے والی شے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لغت کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جاسکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار استعمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صد ہا مثالیں مل جائیں گی۔ مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتیوں کا انبا میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گزرا۔ پرندے دھڑکوں کی شاخوں کو اپنے ترانہ صبا جی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا منناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مارے اور کیسی تشاللات میں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو مثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں میں حقیقی نتائج دخواہ وہ عارضی ہوں یا فطری کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ



شکل نمبر ۱

میں احساسات علاقوں ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علاقوں نفس کی یہ مضاعف سرتیاں ہائے یا حاشئے ممکن ہے مختلف

قسم کی تشاللات میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ یہی عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستے سے ایک شخص انگریزی فطری تشاللات کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جو من فطری تشاللات کی ایک شخص میں بصری تشاللات کا غلبہ ہے دوسرے میں لمبی تشاللات غالب ہیں بعض سلاسل تشاللات پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر تھیں اور بعض ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور تھرم قدم پر جھجک ہوتا ہے لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجہ پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمہ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلائی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ معروض فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔ انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر تواتر کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند اشیاء پر منتشر کر دیں چنانچہ ٹھنڈے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تاؤوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تاؤوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جس میں دو آوازوں کو مرکب کر لیا جاتا ہے یعنی ٹاک ٹاک ٹاک ٹاک ایک سطح پر اگر بقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار در قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح خطوط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں یہ وہ جہاں وہاں اب جب کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو غلطیہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصر بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کرتا ہے۔

جیسا کہ صفحہ ۱۰-۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلات انتہا سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر اک حس ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے متنبہ ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل امتیاز ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور فوری تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر ہیں۔

اگر ایک طرف اسباب جس اس مناسبت سے منتخب ہوتے ہیں انکو اک حس کے سہارے کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حسوں کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حسوں کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حسوں کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی و حریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی دلچسپی سے قطع نظر کر لوں تو بجائے خود اختیار کا جھوٹکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حسوں میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیاء سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی جسے کا صحیح طور پر انتخاب کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع و محل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو حاوڑہ اور منفرد زاویے بھی نظر آتے ہیں۔

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قائموں کو اسکی اصلی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنیاد پر مربع بن مربع کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ بھی جاتی ہے جیسا کہ اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت اپنے سے ایک خاص فاصلہ کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے لکھنے کی حقیقی معروضیت و شئییت قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتخابی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شے بیکڑوں متر آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیکڑوں نہیں ہزاروں مکھیوں جھینگروں اور گبیروں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اگلے کے برعکس ایسی شے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گزری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات
مثلاً لباسات انوار عمارات مناظر تفرجگا ہوں تصویروں اور محسوس کی یاد
لکھ واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں
قیمتوں آبادیوں بد رعوں کے انتظامات دروازوں اور گھر کیوں کے بند
ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا تھکڑوں ہوٹلوں اور ناخج
گھروں کی تعریف میں رطب السان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور
کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ
ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتلا سکے جن میں سے اس کا گذر
ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضار ہی معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں
کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں
کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تجربی ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا
میاں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے
ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے
کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو
اجزائیں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان
میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقع کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب
نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا
انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنی اگر گفتگو
نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے
اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح
کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب
سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے
جو باہم مناسب نہیں ہوں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی
ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت و موزونیت جو بقول سیوین

ہیٹا سچ فن و ہنر کو تاج فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر و کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہر شے فطرت سے اس کی اصل خصوصیت و تقابلاً کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دنیا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ سمجھ کر رہتا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا فیصلہ اس کے اس لئے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہنہا سر جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہوتے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرض بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہئے۔
 تجربہ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مختلف
 انسانوں کی پسند پر کسی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ نسل انسانی چشت مجموعی اس
 باب میں متفق ہے کہ کس شے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شے کا نام لینا
 چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔
 یعنی ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابل ترجیح اور قابل تامل ہیں
 اور کون سے قابل ترجیح و تامل نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں
 دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے
 کائنات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام ترجیحی
 ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے
 ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام دیتے
 لانا اور غیر لانا سے موسوم کرتے ہیں تو مذکورہ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔
 وہ عظیم امثال دیکھی جو کہ انسان کو کائنات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو
 وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معمم ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک
 ایسی حقیقت ہے کہ کوئی شخص اپنے پڑوسی کے لٹا میں ایسی ہی دیکھی نہیں لے سکتا
 جیسی کہ اس کو اپنے لٹ کے ساتھ ہوتی ہے۔ پڑوسی کا لٹا ان خارجی چیزوں کے
 ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لٹا متنازعہ نمایاں معلوم ہوتا ہے۔
 چنانچہ لوٹنے کسی مقام پر کہا ہے وہ کہہ کر ابھی جو پاؤں کے نیچے آکر مسل
 جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے متقابل کرتا ہے اگرچہ
 اس کو اپنی ذات یا کائنات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم
 کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں
 ہم دونوں میں ہر ایک کائنات کی مختلف طور پر تقسیم
 کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں
 لیکن اس سے پہلے شور ذات کی نفسیات بیان کر دیں جس کا اس فیل میں قبل از وقت ذکر آگیا ہے۔

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں

میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنی اپنے وجود شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات آنا یا نہ دو گونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کچھ تو معروض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شخص کے دو رخ ہیں ان کو علاحدہ چیزیں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ میں اور مجھے یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علاحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بناء پر میں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس سلسلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہو گا دیکھا جائے گا۔ لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجربی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم من یا انا سے خالص پر گفتگو ہوگی۔

(۱) ذات معلوم

ذات تجربی یا ملی مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے متین یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسے ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم۔ یعنی اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کا لبد خاکی کو ایک طرح کا محسوس خیال کرتا ہے کہ جس سے ایک روز راز ہوا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہو گا۔ اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی شے کو بعض اوقات جزو ملی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور فہمی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباد اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بنیک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب۔

(۱) اس اجزا سے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں۔

(۳) ان افعال سے ہے جن کا یہ باعث ہوتے ہیں۔
 (۱) اجزائے ممرائے کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی اول تو وہ جن سے ممرائے مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے ممرائے اجنبی ترتیب پاتا ہے۔
 سوم وہ جن سے ممرائے روحانی ترتیب پاتا ہے۔
ممرائے مادی اکثر اشخاص میں جسم ممرائے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابل میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات ضرب الشمل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس۔ یہ محض مسخرہ بین ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عقیدت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کنسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر خلیفہ اور پختہ کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ کمریہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو مگر تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں اس کے بعد ہمارے قریب ترین اغراض ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہماری ڈھی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و مشغول ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی آگستگی کرے تو ہم ایسے خفیناک ہوتے گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتقال میں کوئی نقص نہ کالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جسمانی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین اعلیٰ اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست رکھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات بھری کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی کو بسا شخص جو جس کی دائمی یادگشتی محنت کا غم بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدنی مجموعہ یا کوئی مسودہ آں واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ خیال کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ سچ ہے کہ مقبوضات کے تلف ہونے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ فوائد نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ باقی ہر حالت میں اس خیال کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوئی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتاً آوارہ گردوں اور ان فکرو گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب بنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر کسی دزیری میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر متندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر مقصباتیست کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ کر لیں لیکن ہم یہ پھر بھی ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا ملنے ملے اجتماعی | اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر انہماکے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی اچھی طرح سے ہوں اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص ہوساٹی میں رہے اور اس کے ساتھ ہی اس کی طرف اتفاقات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ حساس ہوگا کہ گو ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں کہ بالکل ناقابل اتفاقات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہنچانے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی ختمی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گرد ہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی ملی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسروں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑاؤں کی لیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں قلمبند کرتے ہوئے دڑتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیکنامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذاتوں میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت سہتے ہیں بالعموم ان تعریفیات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور گروہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں ہر شخص سیدل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک مہموری شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلکہ اس کی اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔

اسی طرح سے حج اور دیگر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے بہرہ دی ہے لیکن یہ حیثیت ایک سرکاری افسر ہونے کے مجھے تم پر ملحق رحم نہ کرنا چاہئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان بھلی بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو رک جو رک کی چیز نہ جانی چاہئے جواری اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں ترک و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل کرنے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عام طور پر ہمیں جھوٹ نہ بولنا چاہئے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں خاتون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں خدنا جی جانا ہے جھوٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو لڑنے آتی دھوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

عمرائے روحی | عمرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذات و تجربہ سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات میرے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے ہجمن کا باعث ہو جسے کہ لانا کے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذمی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں، تو لانا کے اور تمام اجزاء نسبتاً خارجی مقبوضات و اشتیاء معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لانا کے روحی میں بعض اجزاء بعض نسبتاً خارجی

معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً حسی قوتیں لائے ذہنی کا اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوا کہ جو آہنیش اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتاً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لائے روحی کے زیادہ قریبی اجزائیں سے ہوتی ہیں۔ ہماری ذات کی اصل اصول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس قطبیت کی جس ہوتی ہے جو ہماری بعض ماضی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جو ہر کا براہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے۔ اب ایسا فی الواقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جگہ کا گمانہ امر ہے۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دینا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ گویا ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں۔

(۲) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ خود پر الہیمان اور خود سے بے الہیمانی جو **خوبی** نفس و اس کے تیسرے نمبر میں آتی ہے۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس نقطہ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے اس کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے۔

زمان میں دونوں قسم کی خوبییوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں چنانچہ غرور و تکبر و فخر ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم و پشیمانی تاسف و حقارت باؤسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی یہ قسم فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور مسلکی ہوگا ہے اس میں اختلاف ہے اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی منظر ہیں جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس اندازہ سے کی طرف ہمارا خوش حال یا بد حال شخصی رجحان رہتا ہے۔ استحضار لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور استحضار آلام

کا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہراتے ہیں۔ اور جب ہم کو مایوسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم براشگون لیتے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف مایوسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک ادنیٰ درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی شائبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکر نہ ہی نظر ڈالتا رہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی ایسی باری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک بیڑ نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو۔ ایسا شخص جس کا آٹے نے تجربی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں یا آہستگی بناویر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت احباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بھین کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے۔ ”کیا یہ وہی عظیم الشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔“ برخلاف اس کے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان امتحانات سے بھی گریز کرے گا جس کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ مقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا احم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علامت ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں ابتدائی عضلات شہج ہوتے ہیں انھیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، تنہضے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی سکر ایٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب لہر پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار مریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل تکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عموہ اوصاف سے معمور ہونے کے مقابلہ میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انھیں بالو سی کے قلعوں میں دم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کھو بیٹھتے ہیں۔ وہ بچتے ہیں دیکھتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برانگیختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتداری اور خود وقتی کے تمہرے میٹر کا پارہ روزانہ کیوں کہ چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے سبب عقلی نہیں بلکہ احتیائی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور تقاضے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اساسی جسمانی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتہائی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔ جسمانی افادہ نفس تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے
افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں۔ اگلے مقابلہ میں اگر افادہ
نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام
سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے والے دو مستحب
کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے
گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر
حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں محبت جنسی محبت والدین شہتاج
و حرص کے ساتھ صرف جسمانی لینا کی ترقی ہی میں سرگرم ہیں ہوتیں بلکہ مادی دنیا کو
اس کے وسیع ترین مفہوم میں ترقی و عروج بخشی ہیں۔

اجتماعی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مودت
دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے
ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشاک طلب نشان
و شوکت آفت دار و وقت کی خواہش سے جاری نہ تھا ہے لیکن بلا واسطہ اور
جسمانی مادی افادہ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ
سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادہ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ
عمل کرتی ہیں وہ غالباً خاص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت
ہو سکتا ہے۔ اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ
ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار
سے مقابلہ کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ
ملاقات کے بڑھانے کا بھید شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص
کسی کا ذکر کرے تو یہ کہیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں
ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ سڑک پر نکلیں تو چلنے پھرنے والوں میں
اسے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر
دوست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی
ہے۔ تمھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر پال لال ٹیٹ

میں اس طرح سے پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا وہنا ہاتھ پکڑے ہوئے
اور دوسرا ہاتھ تو کیا اس سے آپ کو بچہ خوشی نہ ہوگی لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں
اور اس طرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم
سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ ایک بڑی تعداد
ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا جھٹ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے
ان کا نام اخباروں میں آتا ہے۔ آمد و رفت میں شخصی کالم میں ملاقات
و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔
کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیوں کہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے
تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیوٹو قاتل کا ریکارڈ اس انتہائی صورت کی ایک مثال ہے
جس تک بدنامی کی خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبار
نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس
نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا ”خداوند اس ملک کا مبلغ اخبار ایک بہت
بڑا بل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے۔“

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس
طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس
آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے
کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کر
کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحاظ خواہشمند رہتے ہیں
اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے ہمارے ہیں اور ایسی
عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس ہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جس کی شخصیت
سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اتمام کرتے ہیں۔
روحانی افادہ نفس کے عنوان کے تحت ہر وہ تحریک آجانی چاہئے جو
ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی
لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادہ نفس کہتے ہیں وہ دراصل
اس مادی اور اجتماعی افادہ نفس کے تحت آجاتا ہے، جو مشرور

نشر کے بعد کے لئے ہوتی مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہش مند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتاً ہندب خیال کو لیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیاء انبیاء کی صحبت اپنے آباء و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آئینوالی ہے اس کے لئے بہت اسی کو خالص روحانی افادہ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن دنیا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرو محض ناقص رہے گا اگر نئے مختلفہ کی باہمی رقابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔ اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متغیر ہوتے ہیں تو ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اور آویزش اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا نازہ عمدہ لباس والا شہزادہ دولت مند بذلہ سنچ ہنس کچھ عورتوں کو اپنے اوپر فریفتہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرورد بر سر پایا ہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش امان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہوتا پسند نہ کروں گا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کڑورپتی کا کام دلی کے کام کے بالکل مخالف ہو گا۔ ہنس کچھ اور رحم دل آپس میں لڑیں گے۔ فلسفی اور عورت کش ایک ہی زمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلفہ سیریں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اوروں کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیابی صحیح معنی میں ناکامیابی ہوتی ہے اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و طول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دیکھا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہونگی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد و ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا اور اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک سمجھ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونٹے باز یا طاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دے سکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ یا اشتعال محسوس نہیں کرتا کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آئیگی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر بنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعلق اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نہا ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس کامیابی
دعاوی

یہ کسر نسب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰوں سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے باہر کی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلا تامل لغو کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ "وہ خدا کا شکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضافہ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ ضائع ہو گیا تو وہ واقعاً سڑک پر لوٹتا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی سیرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی"۔

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی نہ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور منشنیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی اسکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے بادشاہ اور وہ لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے فنکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جب تک بنا پر وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو خیال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ واقعہ کے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعویٰ کو خیر باد کہہ دیا جائے جو اپنے قبضہ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایک ٹی ٹیس یہ ہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصدون بنالے۔ مجھے مرنا ہے، لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے بھی کرتا ہوں امروں۔ میں کہتا ہوں کہ جو مجھے حق معلوم ہو گا وہی کہہ لے گا، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کہہ کر ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ ہے کہ مجھے جلا وطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و غصاں کے وطن کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخذ اطلاع اور وقت کا اتنا کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آگے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخذ اکا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔ فرص کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے
ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک
دن مرنا ضرور ہے۔

رواقیہ کا یہ طرز عمل ہمیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور
بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف
ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔
اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں رواقی ہوں تو جن چیزوں کو میں
اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو
یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور
انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو رواقی نہیں بھی
ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی
چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے
جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر
انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کتنے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان
سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں۔
جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک
کہ مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص
کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لٹا کی توضیح و قطعیت آئے
مافیہ کی کمی کی تلافی کر دی گئی۔

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لٹا کو بھلائے اور
اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت
غیر متعین ہو جاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ تلافی
ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کتنے کا سا سلو
روا رکھیں جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت
ہیں جیسا کہ میں ہوں جو خوبی ان میں ہے اسکو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عظیم الامثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کچھ عمل کرتے ہی پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دینا لے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن ہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں اس طرح سے ایغویا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کم کر دیتا ہے، یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آرپی لس کے سانچہ تلے دل سے اس بارے میں مہینو ا ہو کہ اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے۔

ہر حال میں راضی ہے۔

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے شعلی جو
ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا
پر اس کی خود دار عمل کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہیں
ایک اتفاق ہے کہ نائے جسمانی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور نائے
روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات
درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں
کو مساوی طور پر ترقی دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ
دیتے ہیں۔ لہذا ہمارے لیے غرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ترقی
کے ذیل میں لوٹ رہی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقولی
نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم ہی ہے اور اگر ہم تعلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات
کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونے کا یقین
اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہئے،

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک بلا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عجل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بڑی نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آوارہ نشی فخر و رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر جھوٹ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں گا اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبائے گا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہرٹزکن اپنی خواہشوں کو دوسری خواہشوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں۔ پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود غرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے، یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسد کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پیے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لٹائے اجتماعی کو حیثیت مجموعی لٹائے مادی سے اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ جس اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عاقبت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہئے۔ لٹائے روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھولنے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیکی اپنی دولت و خشمیت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے؟

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعیدی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سوروپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ سیسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ ٹکوں علم خلق و عقل سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؟

ان تمام وسیع اور نسبتاً امکانی شخصیتوں میں اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معمول کی باعث ہو جاتی ہے، دوسرے اس سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی کو اگر کر لیتا ہوں یا جب میں پراسٹنٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپتی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور ترمیم پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر اسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میرے خلاف رہا رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو، ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جانیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم ”خدا“۔ ”ذہن مطلق“ یا ”عرفیق اعظم“ ہوتا ہے۔ اس علی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ کہہ سکتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اس کے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر ہر کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجرباتی ذوات میں سب سے اندر دنی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے۔

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنی سے ادنی گداگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جن میں اس موقع پر یہ ذہنی لمبا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عطا ہو جاتا ہے) قہر خوف و الم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابل میں بعض میں یہ شعور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ جس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں ٹکڑ ہٹنے کی عادت بالکل نہ ہو حتیٰ جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص سمجھنے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھتے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ ”اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس اریس کا ہے کہ ”اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی“ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہ وہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوب کی عبادت مقبول ہوگئی اور یہ خیال بھی اچھے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رد بالقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مرد و دہوتے ہو؟ اور اس کا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضا مندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی اختیار میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی وقعت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی ؟

خود غرضی کے حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسویقات خود غرضی اور جذبات خود غرضی کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض دوقنی ہوتا، اگر اس میں

ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دار و مدار اول تو اس جسم کی صحت سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے انبائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کر لے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آلہ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث

ہوتے ہیں اور یا اسکو تباہی و بربادی کے گڑھے میں لیجا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اسکا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتدا میں ہر انسانی ذہن میں محفوظی بہت خود غرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے منتقل ہوں یا نسبتہ دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں

تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے جو انکو اپنے غائص الغیبا ان کے ساتھ ہوتی ہیں تو اسی طرح ان مثالوں سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہروں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اسوقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترقی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزا سے ملکر لٹائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معرض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں صرف عمل ہوتا ہے اور اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی دلچسپی کہ ایک شے تو جبلتی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اسقدر جبلتی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا منظر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہو گا اب یہ امر کہ نشانہ واقف کو لٹا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر انسانی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تا حال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ جنسی تفریح انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ اگلے ساتھ ہی سکونتی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مسکرات کا شوق، یا سو میٹھی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہم دروازہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بلند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کا خلاصہ ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

فہمی و روحانی	اجتماعی	مادی
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نفس العین۔ راستہ پرستی کرائے، ان کی نظر میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ شکاری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائے، ان کی نظر میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ شکاری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔
اخلاقی و مذہبی تفوق کا احساس یا گہری اخلاقی پستی یا معیشت کا احساس	فخر معاشرتی و خانہ دانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی یا کمسار اندازہ نفس غیرہ۔ فخر دولت و خونی افلاس

(ب) ذاتِ عالم

من یا انا کے ماحول کا مطالعہ انا و مرا کی نسبت و شعور ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لٹا یا ستم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آئی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبت عمیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آئی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ موقع تغیر ہوتی ہے دیکھو صفحہ ۱۱۸، مگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آئی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلہ کار وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انا کے اعلیٰ یا روح اسی نسبت مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آئی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کئے دیتے ہیں۔

فکر لمحی کی وحدت | جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن جسطرح سے کہ جن سے کہ او صاف سادہ کا وقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معروض پیچیدہ اور متحدہ اجزاء پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ یہ قسمتی ہے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی چاہیگی عقل اس بات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات لفظاً تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علیحدہ ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لکھنا ہے کہ یہ تسلیم کرنا ذرا بھی دشوار نہیں کہ ایتلاف لا تعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و متحدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسئلہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں شکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اس میں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر متحدہ و انسانوں کے تصورات ایک تصور بن جائے ہیں۔“

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً ستعلیم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ تاش کی جوڑی میز پر ہے، اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو تاش کی جوڑی میں موجود ہیں، کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اس کے پاؤں کا تصور موجود نہیں ہے تو کیا میز کے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو تاش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر تاش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علحدہ تصور نہیں ہے جس طرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علحدہ علحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی سمجھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب بہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعہ تصورات کے فرض کرنے میں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم کے لئے کے مطابق ہوگا اس کو میز کے پاؤں سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنا پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے۔ لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے تاش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اس کی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی ہے کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور ہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور دراصل

و تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمنیڈ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ نہیں! کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمنیڈ میں تو بلاشبہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقہ موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمنیڈ کے ذائقے میں جو دو چیزیں ہو رہی ہیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بالکل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔ مختلف ذہنی حالتیں ہر ایک ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پائے گئے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیا کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ہر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بن جاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہیں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھنا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص ان کے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ہر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کر سکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر دستہ مکیچھے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک دتر کو متعدد عضل ریشے مکیچھے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہو سکتی ہے۔
 قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پا کر دتر کی تاج نہیں بناتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ متصادم ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عضری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی ہوتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈ گڈ کر کے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس دہی احساس رہے گا جو یہ دراصل محقق۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہ ہوگا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایکوں احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سو اصلی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا بچے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیجاتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہ ہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے مستخرج نہ کر سکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتاؤ اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل گچھا بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عوالم
 اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ
 ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں وہ بلفظ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک
 معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا
 کہ خیال، رائے یا عوالم چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرتے ہیں
 جو زمانہ، قوم اور عام خلقت سے تصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان مگر ایک
 بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اختلاف کے خلاف
 رو حانیہ کی دلیل برہان قطع سے کم نہیں ہے۔ اینٹلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ
 علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے
 ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ (۱) تصور علیحدہ ہوتا ہے اور (۲) تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا
 (۱) ب یا (۲) ب کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے جس کے معنی ہیں کہ
 (۱) ب (۲) ب مساوی آ (۱) ب جو ایک فاش غلطی ہے تصور (۱) ب تصور (۱) ب
 (۲) ب کا معنی نہیں ہے۔ یہ ایک شے ہے اور وہ دونوں اس میں جو شے (۱) کو جانتی
 ہے وہ (۲) کو بھی جانتی ہے اس میں جو شے (۱) جانتی ہے وہ قطعاً (۲)
 سے بے بہرہ ہے مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک
 تصور نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر (۱) ب (۲) ب کا تصور کہیں (۱) ب علیحدہ علیحدہ
 تصوروں کے بعد آ بھی جائے تو میں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال
 کرنا چاہئے۔

پس اگر ہم حشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں
 دشوار نہیں کہ جن کشیدہ کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمہ کی منفرد
 موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں اور دماغ بہت سے نمونہ
 پیدا کر دین۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت
 جوتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیر کمی اور اس کو بہت سی چیزوں کا
 احساں ہوتا ہے۔
 ترکیب ذہن کے واسطے سے جوتی ہے فلسفہ میں رو حانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ اشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شے کوئی محض لہجی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب اس وجود کو ذہن الغویہ یا روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آکر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں اشیا کے جاننے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جاسکتا ہے فی الحقیقت عالم کون ہے؟ یہ مستقل وجود ہے یا جاری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجوہ ہیں تو بغیر ہم انہیں دلائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بدستور یہی ہے کہ ہم اپنی انہیں آتی جانی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود و نفسیات میں امتزاج ہوتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جانی حالتوں کا ایک فعل ہے جس کی یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک رد عمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجہ دو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسئلہ سمجھنا چاہئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجوہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقف علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

متنازع کر سکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور
 قربت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ
 کل کی لٹا عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت
 حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب
 بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے شگم کا اپنی
 شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں
 سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم
 جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک
 ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی ہل معلوم
 ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب
 غور طلب یہ امر ہے کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا
 جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

ذات معلوم کی یکسانی

اگر اس جگہ میں کہ ”جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں لیکن
 انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے کہ بہت سے
 اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منقول لٹا
 کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں مثلاً کل بھوکا تھا
 آج سیر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں،
 کل نسبت کم سن تھا آج نسبت میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ گراں کے باوجود
 بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جاسکتا
 ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری
 عزیز میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں کوئی طور پر کسی کا اعتبار نہیں
 ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لٹا اور کل لٹا مسلسل ہیں۔ قصہ ات جو کچھ ہوئے
 وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انہوں نے میرے کمال لٹا کو بھی متاثر نہیں
 کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی حیثیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شخصے
 کی۔ یہ نتیجہ یا قہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا مظاہر زیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جسے کہ ان وجود سے تشریح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد طبیعیاتی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہئے جس سے ہر شے کے اختلافات ہوں گزشتہ اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ بہ اعتبار جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکساں جنسی اختلافات کے ساتھ موجود ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے ہیں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع و متعین طور پر ایک کامل فطری شے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذات عالم کی یکسانی

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا وہ دنیا یا ذات معلوم کے متعلق ہے۔ اس فیصلہ میں کہ میں ہوں وغیرہ میں کے معنی ایک مقررہ شخصیت کے لئے گئے تھے لیکن فرض کرو کہ اس ذات تنفک کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے اس کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لنا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیبی لنا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی فعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں تک نہیں ملتا ہے ایک ہی ہوتا ہے۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ تنفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیر وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں دلچسپی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں صرورت فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو جاتی ہے لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے رد عمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی درحقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر متفکر میں فرض کرنا چاہئے شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علاحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقف ہوتا ہے ایک عہدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقت ہوتا ہے اور اس پر جذبی و انتخابی رد عمل ہوتا ہے) نفسیات کو طبعی نقطہ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ مابعد الطبیعیات و دینیات روح کو جو وثابت کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے انالما کے اوپر لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی لئے ماضی پر کیوں کہ قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گزر رہے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف اہم رہی کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجد و لسان میں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذی حرارت

شے کے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لٹائے روحانی کے اصل مغز یعنی قریبی فعلیت کی حس کو موجود پاتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں اجساموں میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معرض اپنے ساتھ ان دونوں چیزوں کو شعور میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہو گا جو لٹائے موجود میں پائی جاتی ہیں۔

ہر بعیدی شے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت و حرارت کے ساتھ ہو گا۔ لیکن وہ بعیدی معرض کو لمس ہوتے ہیں جو بر وقت استحضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا تھا۔ جب کہ وہ واقفاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ استحضار ہو گا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ موجود ہو جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے علیحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہو گا۔ جس طرح مغربی چراگا ہوں میں موشوں کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گو میں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پولس ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تھے اور کبھی ان دہندے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اس کے رفیق کے تھے۔ بطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تمیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لٹا کوئی طرح سے ہچاڑتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو اسی طرح سے جانتے ہوئے گوشور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے مقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم ادھر بیان کر آئے ہیں اور اس سے کہتی ہے کہ ”تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا نہ وہ ہوں۔“ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ مالک تھے چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ربر کی گیند دوڑتی اس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اس حرکت کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اس کو اپنا بھی محسوس کرتی۔ نوید خیالات میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات ان واحد میں قبول کرنے اور ان کو اپنی بنالینے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اس کو ذات کے بعید اجزا پر بھی تصرف دلاؤتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قابض کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاکہ کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نامکن ہے کہ کوئی اصول و حدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورتِ مال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمہٴ شعور کے علاوہ کوئی اور اصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ماقبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے اور اس طرح سے یہ تمام گزشتہ چشمہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں اور تمام مجموعوں کی طرح سے لٹا جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آتی جانی حالتیں جنہیں اپنے تسلسل اور اپنے مابقی کے علم کو بعینہ باقی رکھنا چاہئے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزا انہوں کی دسترس سے باہر ہو جاتے ہیں اور بعض اجزا کا استحضار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جز ایسا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ یکساں ہوتا ہے وہ یہاں ہے۔ انسان جو ان سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی کمپن کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے جس کمپن کو جراتی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا انا کو اپنے لٹا میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف عینیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو ایک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آ سکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچاننا نہیں پڑتا اسی طرح اگر شاذ و نادر ان اپنی بابت کہتا ہے۔ لٹا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انایا کوئی خارجی مشاہد محسوس کرتا ہے، وہ شدید و خفیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً لکڑی میں آئینہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے محو ہوتے رہتے ہیں سکرطی جاتی ہے خواب اور بھیاںک پنچو دی کی یاد شاذ و نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور اس کی نسبت کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انہوں نے ان کو دیکھا ہو یا کہا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزاء اصل حشر زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر واقعات ہمارے وہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ اجماع عموماً وہ ہیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا گہنی چاہئے۔ یقین اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان وہ نول کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا اٹل نہیں ہوتا خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو اٹل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تفصیلات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ خستہ فانیات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔
چوتھا قسم مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) مجنونانہ ادھام۔

(ب) ذوات متبادلات یا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سانپ

(۱) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے ادھام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حیثیت کی خرابی کی بنا پر ایسی ہیئت کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی ہے کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں اس وقت تمام عقلی و ادراوی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے حالات مرض اس قدر لمبی ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بچانہ ہو گا۔

مشریٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر اس میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیاد اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے نا آشنا اور خواب و بیہوشی سے بڑا ہے جان کے ساتھ اور تاحیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذہنی شعور لانا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور اجزائے مابین اختلاف و ارتقاء کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے، تو پانچ

اوجیہ احشاء و عضلات جلد ہر شے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظام معصبی پرانا رہتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلط عادت حصول کی آمد سے سخت ترین ابتیری پیدا ہو جایا کرتی۔
قدیم احساس وجود نظام معصبی پر نقش ہو گا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور اجادت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابل بیان تناقض واقع ہو گا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیست وہ خنلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان لفظیات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح الدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے دنیا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شباطین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب دیتے ہیں بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے وجود میں جو مختلف پلنگوں پر لیٹے ہوئے ہیں بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزاء داشت وماغ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں بعض جسم کو لکڑی آئینہ یا کھن کا بھنے لگتے ہیں بعض کے لئے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا یا وہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذات شکم سے ایک بالکل جدا شے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شعور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ دانا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے اوہام کی صد ہائیں بلین کی۔ موسویں ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی نکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انھوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

طاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے با دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لیے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے ناممکن ہو گیا۔ تکلیف جتنے زیادہ پریشان کن تھی ادا مل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھے کو بصری تکلیف کی پہلے ہی سے شکر کا بیت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوئی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد و پیش کی اشیاء دفعۃً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوئی اچلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے مشعل بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ انہوں نے ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے بزخوف اور انتحاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا۔ لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہو جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معدوم ہو گیا ہے مجھے اپنا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور ہی نہیں بلکہ جیسی جیسی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا گچ کی ایک تصویر کا ٹپ لی گئی ہے۔ یہ جس بوقفات دو سال تک اسی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں شین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت زوار و شقیست میں کوئی پستی نہ رہتی تھی مجھے خود سے بہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکلیف میرے لئے شعلوئی وقت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اداہم و شبہات کا کار کار نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارسالات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تھک جاتا تھا۔ اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دینا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکرر ہوتی تھی یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں ناقصی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور انہیں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک ہر نفس کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم سنا اور جدید سنا دونوں کا وقت ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی امتیاز ہوتا تھا۔ مدد ملا کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقت منہ ہوتے ہیں وہ تھم نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لٹا کساں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے جواب دے مگر پہلی باتیں اس کی جنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیر شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش رہتا ہے۔ ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہلایا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہو اسے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو
 بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمھاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی
 ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول
 جاتا ہے اور نئی سیریت کو اتنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے
 جس قدر کہ اس نقل و تقلیب میں مثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں
 انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلڈاؤم ہم کا ہے
 جو ڈاکٹر اعظم ساکن پورٹو کے زیر علاج تھے۔ جو وہ سال کی عمر میں یہ لڑکی
 ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ
 ایسا تغیر دنا ہونے لگا گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعۃً دور
 ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے
 پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ
 یاد نہ تھا۔ چوہائیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت
 سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آ گئی کہ اس کا زیادہ تر وقت
 ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات
 تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گذرتے تھے لیکن جب پہلی حالت
 اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل
 بھول جاتی تھی تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابل رحم ہوتی
 تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشافعت کے لئے
 جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کون سے
 دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا
 میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا
 کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی نادر نہایت
 ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خود کشی پر آمادہ
 ہو گئی تھی۔

سوسپیری جینیٹ اس سے بھی زیادہ حیرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں خرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر میناٹرمز مکمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریباً مودیسائی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قدرتا دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور نیک طبیعت معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت اینہاں ہے لیکن جیسے اس کو میناٹرمز کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک نہیں کہ وہ اپنی آنکھیں بند رکھتی ہے۔ لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساں بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے وہ نور بہت چمکتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز بہ مذاق کا رجحان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ بھیجتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دھواں کرتا ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزار باتیں ایسی یاد آ جاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقہان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انہوں نے اسی نام کی عادت ڈال دی تھی ”لیونی میرا نام نہیں ہے، وہ تو ایک نہایت ہی بوقرف عورت ہے۔ اپنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات و احساسات اور کام شروع کرتی ہے۔“

تجربات منسوب کرتی ہے۔ جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیونٹی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونٹی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونٹی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض عاتلوں نے ابتدائی وضع محل کے وقت اس پر بہت نازم کا عمل کروایا تھا بعد میں وضع محل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس کی حالت نوم ایک بالکل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کامل بیہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونٹی سوچم کیا ہے تو اس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جدا گانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ پہلی بچی ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونٹی اول سے جدا بتلاتی ہے۔ کبھی ہے کہ وہ عورت تو ایسی کر کچھ بیوقوف ہے پس وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونٹی دوم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی ہے کہ اس دیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے خوش قسمتی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) آسیب یا سائیں نازی حالت کی آمد و رفت نسبتاً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے۔ جب حالت ثانوی کامل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افکار کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا عمل کہتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت مکر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ نظام نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سینٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھتے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جہیں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی پیچیدگی میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے القا ہو رہا ہو پیچیدگی میں آلات موسیقی کا بجاتا وغیرہ آسیب ہی کی نسبت ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تولیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عموماً جس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو بیہوش وہ بازاری آدمی مسخرے کی سی ہوتی ہے داندین سارے عورتوں کو اس کو از (دھریا چورو) مردوں کو (بریونز) بہادر اور مکان کو دوگو ہم کہتے ہیں، یا پھر وہ غلطی پر داریں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہم فزائی حسن قانون تدریج و ترقی کے الفاظ بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ سخت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو بیہوشیات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں آسپی بیہوشی کے اثرات اور اشارات چھٹا ٹرم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسپب زدہ خیال کر سکتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسپب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا رہتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے نصیب کی خبر دیتے ہیں کا ضررنا کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے بحث خود کی تھی ہے۔ لیکن آسپی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ نوی شعور ذوات سے ملحدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزاء سے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنالوں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ یہوشیوں کے منطابق حقیقت کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا شخصی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے چشمہ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ حیثیت انایا ذات عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان خصوصیات

کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں، ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لٹا کھتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لٹا ان اشیاء کا ایک مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انا جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا ایٹمی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے اور ہر لمحہ گزشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیالات میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آئی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلاسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم میں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔
 ان سے مادہ کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں
 کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس
 صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتراضیہ ہو گا یا بالفاظ دیگر
 اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے
 لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو
 ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا
 کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات
 متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا
 چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا درعایت گفتگو کرنی چاہئے۔
 میرا وہ یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔
 ذہنی حالتیں جن کے وجود کا یہ عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے اگر ان کو
 ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ
 میں آنے والی شے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے
 کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبعی نقطہ نظر کی حد سے باہر ہے۔
 دو کچھ صفا ہمارے کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم ماضی طور پر پہنچ گئے ہیں
 اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے یعنی افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔

باب ۱۳

توجہ

تنگی شعور ہمارے زندگی کا یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ کل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہم ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقت ہوتا ہے۔ ارتسامات کا کل مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گہوار وادی میں ایک چھوٹے سے چٹے کی۔ مگر اس کے باوجود جن طبعی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور معما ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے مگر توجہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج درآئندہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی نمونہ شعوری تجربہ۔ بے میں شامل نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ نصف

کروں میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھردے۔ جب ایک توجہ درآور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف کروں پر قابض ہوتا ہے تو اور توجہات کچھ عرصہ کے لئے بر طرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دیتے ہیں۔ جابیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف کروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک توجہ سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جو تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۳۴۱ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا بھی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاذ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو توجہات باہر رہ جاتے ہیں وہ قلعہ بے خار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر بعض اوقات معمولی اجتماع بھی شکلی ہی سے ہوتا ہے جیسے ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعالیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلاء پر رہی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لگ کر ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح پر منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی راحت اگر کسی شے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرد و زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سنجیدہ حس سے۔ اس آشنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ ہیں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہیے تھا یعنی آٹھ پلوں کا پہننا جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بنا پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا اور جو عقلیت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری رہنے کی کوئی ضرورت نہیں آتی۔ لیکن نئے گزرتے جاتے ہیں اور یہ قائم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جو ہم کو اس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھٹکاتے ہیں کہ یہ کیا ہے اور پائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا پہلیا آزمینہ چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ مندرجہ کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ مندرجہ کی انتہائی حالت میں جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انتہاک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو ورمیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان ورمیانی مدارج کا اعتبار مطالعہ کیا گیا ہے اس مسئلہ کو مسئلہ حد شعور کہتے ہیں۔

احاطہ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشیاء کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب کہ وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں۔ ہر فرد کی شکل نے اس کا حروف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختیار کیا ہے یہ مجموعے آنکھ کے سامنے میکنڈ کے اس قدر چھوٹے حصہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر بیکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا تھا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بڑے ہوتے تھے سہ گونہ حروف تیار کیے جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مرئی الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم میں سخت المجموع نہیں ہوتا تو عامیہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آ جاتا ہے تو الفاظ بہت مہینہ معلوم ہوتے ہیں۔
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے جس کے حروف شعور میں اس طرح
علحدہ علیحدہ داخل نہیں ہوتے جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں،
جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعۃً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ
اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے
بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل
کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء
کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہو
تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو ان میں
ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں
میتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت
میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب
ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم
ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جاسکتا ہے۔ موسیو پا لہان نے
اس بارے میں اختبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور
سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا
ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال
حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ
ذہن کے دو گونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو
ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی قسم
کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظموں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا
اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔
موسیو پا لہان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے
دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر میں ۱۲۲۱۳ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکند ہوتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل مسئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں معنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم قدم و حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیز کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھنا اور ایک خط کا غلط لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانوا ڈول ہو گا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہو گی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے اور اک میں بڑی حد تک حامل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے ڈائل پر ایک سو فی صد تیزی کے ساتھ گھومتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر تفتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ انسان

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شافہ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (۱) معروضات جس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (ب) معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)۔

(ج) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ بحث یا مہج بذات خود بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے اتلاف پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ اذرائی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو رُحانی، انفعالی، اضطراری، غیر ارادی، باطنی ہے یا رو، فنی اور ارادی۔

توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی و حسی قسم کی توجہ غیر ارادی میں ارتسام حسی یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہج جلتی ہوتا ہے، یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلا واسطہ ایک نیچی کیفیت ہوتی ہے۔ جبلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں، متحرک اشیاء، جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں، خوبصورت چیزیں، دھاتی چیزیں، الفاظ، جملے، مخون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجیات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے۔

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ ہیچ انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا زائد اغراض دوامی سے تعلق رکھتے ہیں، اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ کیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بید سرعت کے ساتھ ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فساد انیسی مصنف کہتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری و اضطرابی نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلوم کئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے بلکہ تجزیہ مافی اور ان چیزوں کی تسلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجزیہ مافی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بچے اختیار کی حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے، یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ سک میں آ جاتا ہے مثلاً خفیف تھپتہا بہت کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا اکتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپتہانا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہر بارٹ لکھتا ہے :-

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بڑی معلوم ہوتی ہے

عظا سر ایک مغنی کے کاؤں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بد تمیزی کس قدر گراں گذرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر اذیر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل اختیار و سہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں ایجاد کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر مستیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی رجحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جو منور ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں نیز اس کا کہوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہمارے طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ قیصر بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی گفتگوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تسلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سنا دیا کرتا تھا مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنائی جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ موقوف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ گس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے جو منظوم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتساعات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر و طعکس دل دیتی تھی اور ان کے بجائے شعور ڈی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تشاللات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود ہم بیان یا دلچسپی کا باعث ہو تا ہے تو اس وقت غیر ارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تشاللات کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتق ہوتی ہے ممکن ہے دماغی تشاللات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو معروض کے ساتھ اس قدر گہری محبت ہو کہ معمولی حصول ہی کو انہیں بلکہ سخت ترین تکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں۔ سیکل ویزنی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپنٹرز اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے عصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہو گا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریاے خیال میں کچھ دور تک شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہو گئی اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپنٹرز کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی غلبی یا ارادی توجہ کو متاثر کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان نہیں گے جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرتا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذائقہ لاسہ کسی میں سے بھی ہر ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آ جاتی ہے جب کبھی ہم ایسی حس کو سمجھنا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی چوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ دیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی ہجیات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم توجہ ارادی کو باتے ہیں۔ بالکل انہیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و صریح کرنے کی کوشش کریں یا محنت اسے ایک معنی اور اس کے شاہد معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جسے ہمیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً بیجانی اور جذبی قسم کی تشاللات کو جگہ دیدے۔ فرض کرو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول تصدیقیں کرتا رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سعی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکند سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا احادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سعی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشوونما پاتا ہے اور اگر ان کا نشوونما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارپنٹ نے کہا تھا کہ دریا خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منقطع ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گھنٹوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بنا ہے اور جس پر توجہ جی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشوونما نہیں ہوتا۔ یہ شعور کے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ نہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی تازہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتمی امکانات مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسویتی مطالبات کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکرتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلاک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین شباب کے وقت اس کی گھنٹی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن فضول خرچ ہی کو کیوں لیں؛ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھہر سکتا۔ یہ عین عنفوان شباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اسے تذکیر ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے۔ نسبتاً معمولی اشلہ میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سی سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے یہاں تلاش کر لئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کریاں میدھی کرے گا، مینر کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا، الماری میں سے کوئی کتاب نکال دیکھا ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا۔ اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے؛ اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کرے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابلِ سماعت ہو جائے گا بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں۔

ہیلیم ہو لڑ جس نے اپنی توجہ جسی کے اس طرز پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض پچھلے باتیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقابت نام سے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہلکی آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلیم ہو لڑ کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بحالیکہ دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ایٹلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا متبادل کرنے سے ہو سکتا ہے توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے بھی باقی رہے کسی حالت میں قائم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرتی چیزوں پر سیدول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، خصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی اثرات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلیم ہو لڑ کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ جسی پر صاف

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پران کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہیے کسی موضوع فکری طرٹ مسلسل توجہ قائم رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر لکھتے چلیے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقررہ اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض و حاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جو ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے چھو لگتے اور پھلتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجے سے خوش ہوتے اور ازسرنو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مختصر ہوتا ہے وہ بہ شکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت انفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات جھجکتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹتی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نامسللوں کی طرح ہوتے ہیں جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو تو مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غمربط ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط نہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آوارہ

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔ غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے اس لئے معمولی ذہنی وہم ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ تو طباعی کی بدولت ہوتی ہو یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہوگی۔ لیکن اس میں اس کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی تہذیب اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ ہر نئی شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کر لے اور اگر ممکن ہو تو اسے یاد کر دو۔ تاکہ نئی شے کسی ایسی سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی شرائط

(۱) قبل اس کے کہ کسی شے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے بھیج ہونے چاہئیں۔

(۲) اس کے بعد آلہ حس اپنے عضلاتی کل پر زوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔ ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کروں گا کہ نہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام نشیات کی

بنا پر بیان کر دیلے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے

آلات حس کا یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔
تطابق

جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔ دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم آئیں کو مناسب طور پر اس پر پھیرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کئے گئے ہیں علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں ذاتی طور پر پہچان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آگے کو اضطراری طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً فیچر انے سب سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قومی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لکھا ہے ”جب ایک جاسم کے معروضات سے توجہ کو دوسرے جاسم کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف
 زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہوتے ہوئے محسوس
 ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شے کی طرف
 غور سے دیکھتے یا کسی شے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور
 اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑتا جاو رہا ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت
 کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت
 کے ساتھ دائرواڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے
 کسی شے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس
 کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔
 جب میں حافظہ یا خیال کی کسی تصویر کو مزید طور پر فہم کے سامنے
 لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ آنکھ یا کان کے
 ذریعہ سے کسی شے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا لیکن
 اس مماثل احساس کی مقامیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیاء ذریعہ تشکلات
 مابعد کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف
 پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے اور جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی
 طرف توجہ منتقل ہوتی ہے، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل
 ہو جاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال کی حالت مختلف
 ہوتی ہے کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ
 سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصویر
 میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے آئے گی جس نسبت سے پہلے ہی توجہ پرانے کی طرف
 زور دیا گیا ہو اس نسبت سے آئینگی جس نسبت سے کہ میں سکوچھے کی طرف سیٹھوں کا
 تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرتے وقت جو چھپے کی طرف
 سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس
 احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن اگر جس کا یہ تطابق تو چھ مہینے تک ہیں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے۔ یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو رد کیا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شے ہماری سماعت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منقطع نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منقطع نہ کرے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو تعمر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قائم کر دیتی مگر سچی کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شے کی طرف آنکھوں کو حرکت دینے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کو نقش کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے۔ ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے۔ جتنا کہ نقش کرنے سے قبل تھا۔ مددگاروں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ ہیلیم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پرانے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمبہ بھر کپڑے برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو اندھیرا دھونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔ بتوازی

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے لکر ایک پوری شمال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس شمال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دھری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلیم ہوا لٹرنے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں چھپیدہ فوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی شمال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزاء سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آپسندہ نظر کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہوئے۔“

مرکز کا تصویری لیکن اس اعتبار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ ہر سبب کا تعلق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا؟ اس سے ہم عمل کے دو سر پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔

اور یہ وہی تصویری پہنچ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتی الامکان واضح تصور قیام کرنا چاہتے ہیں۔ تصور جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جدوجہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لپوس اس کو ادراک پیشین کہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے۔ جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے۔ کیوں کہ اسی حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصور داخلی محاکات یا نقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویری تعمیر کا وجود حسی توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو یا ہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیار کر رہے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

زمان رد عمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکت کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے رد عمل کی طرف انتظاری توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

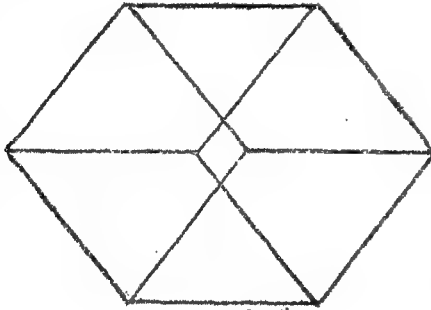
اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں، ہیلیم ہو لٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرتی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گگنے کو جو کسی زائد سرتی

مطابق ہو (مثلاً آوازی کی جم زائد سرتی کے) اپنے کان کے مقابل لاوا، اور پھر می کا مرکز کا
تو شخص ایسا معلوم ہوگا کہ گنگنے سے جم کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے..... گنگنے کے
ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے بے آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا
بھی کام لے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنائی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گنگنے کو بتدریج عکسہ کرنے میں
توجہ کمزور پڑ جاتا ہے۔ لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو
زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور شاید یہ کرنے والا اب جم کی
سرتی کو بلا امداد خارجی اپنے کان سے سرتی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

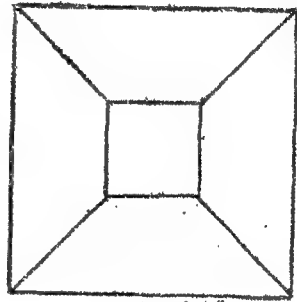
ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور دیگر زبان
بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو
ان شعلوں کے امین طویل وقفے ہونے جابجائیں پہلے یا بعد اوقات دوسرے یا تیسرے
شعلے کے بعد شکل کوئی شے شناخت ہو سکے گی۔ لیکن مجسم تصور کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ
پکڑے رہتا ہے۔ ہر تدبیر بھی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہ واضح
طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی فعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا
ہے۔ ہم ایک آواز سننے میں جس میں بعض اختلافات کی بنا پر ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا
ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں احادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں
پہچان لیتے یا شاید یہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی
دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو تازہ کر دیتا ہے۔ جو کم و بیش قطعی طور پر خود ارتسام
کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لیے مختلف قسم کے تطبیقات
کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات
کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان نام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ
پیش نظر رکھا جائے۔ جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی
طور پر پہنچ رہا ہے اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری
قوت ہر دو اجزاء کے اتحاد عمل کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے
طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا ادراک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا اور داخلی طور پر پیش ہونا وہ نواں ضروری ہے۔
 اب جو چند تجربات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی
 مثلاً پہلیم ہولٹنر نامی تصاویر سے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی ہے
 ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے
 لئے دو گونہ دیکھنا نسبتاً دشوار ہوتا ہے میں ان کو دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں
 اگرچہ وہ لمحہ بھی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت
 میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دو گونہ کسی نظر فی چاہیں میں ان کو دو گونہ دیکھ
 لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خاص ہے کیوں کہ کل غیبی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکی سے متعلق لکھتے ہوئے پہلیم ہولٹنر کہتا ہے اس میں دوحسوں کے
 مابین کوئی زور آزمائی یا کشش نہیں ہوتی بلکہ اس کا انحصار ہماری توجہ کے قائم کرنے یا
 اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا
 جو ان ابواب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزوں ہو یہی
 کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعور ہی ارادہ
 کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی جہں توجہ ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو
 قائم کرنا چاہئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک
 ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تفسیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان مہمون میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکر ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا بائیں گوشہ سے تیز کرنا شکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے خیال میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ فوری زبان کے ان مہمل الفاظ Padelien Rhone queros سے فوراً ہی کون انگریز کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoe لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھٹنے کے بچنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی تشال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنائی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو کہ شکاری اس کو شکاری کی سمجھتا ہے علی ہذا مفرد کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوئیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزاروں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور فنون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے، اور غلط جذبہ سے متاثر نہ ہو یہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ معمول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلاتالی نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم، چونچ، ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں و گھنٹوں سے پہلے دیکھے ہوئے وغیرہ ان کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایک بار ان جزئیات کی طرف منطقت کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انہیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ عموماً ہم انہیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشین صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی سنجیدہ کاریں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات | اول توجہ بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جا رہی ہے انا واقف محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اپنے چمٹے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شے کو وابستہ کر کے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منطقت نہ کرتا ہو تو اس کے لئے لکھیں اور سے دلچسپی مستعار لینا چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشین ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شے کے لئے بہ اصطلاح برابر ادراکی حجم ہو جاتا ہے۔ اب یہ معلوم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراکی حجم سے کام لے۔ نفسیات کو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دو مکمل اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے اسے چلکر

ہم کو پڑھتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی جس کے اعادہ پر کرنی ہو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سننے یا دیکھنے ہوئے الفاظ کو صاف طور سے ادراک بھی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت دیا وہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کان میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار | میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیدی عصبی شکل لگا ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منطقت نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منطقت کر لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شے کی طرف ہو سکتی اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جموٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرائط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لاتعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیتی جو بصورت دیگر نسبتہ سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکند سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکند بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو استقامتی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو لچھڑات کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکند کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پاکر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشوونما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشوونما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے اور وہ عمل ہمارے نوشتہ تفسیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پر پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکی تصور میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی معاملے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام ترا حساس، حیات ارادی کے تمام جوش و خروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہوتا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقت تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھنکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض واہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار غیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لا علی سہ ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ استدرنازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ ہر کیفیت نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علماء نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اس بات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل اگرچہ نظمیں تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے، لیکن کسی طرح بھی مسئلہ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی اس کو پہچانتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں ہو سکتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعقلات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد تعقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً ادخانی اجن یا من گھڑت چیزوں میں پری یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا نہیں ہوتا۔ ایسے اس کے بجائے کسی اور شے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے اس میں ہماری توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہتا

تفصل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تفصیلی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تفصل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے۔ ایک تفصل کو چھوڑ کر دوسرا تفصل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تفصل کو یہ چھوڑتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تفصل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک منٹ قبل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تفصل سیاہی کے تفصل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تفصل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادہ طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تعقلات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اہل اور متشکم موجود ہے۔ بعض تعقلات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تفصل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے مہمرو منسرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تفصل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یا وہ کہہ دینا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شے کا تفصیل نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تفصل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تفصل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سگوسانپ کے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ ارے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحب تفعل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شے کے متعلق خیال کر رہا ہوں۔ مجرد کلی اور مشکوک مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے چیزوں کے تفعل یہ ذہن کے ان گزراؤں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدار کا ماہر ایک کیرے کو پین میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق شعور وض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے تعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے خفیف اور پیچیدہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱) فہم کس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جلوں میں لفظ انسان متعال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تصویر کا مثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں
مرا وہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت
علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جو شخص کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو
اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس معنی میں انسان سے میں نے
نپولین بونا پارٹ اور آئینہ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ
انسان کس قدر حیرت ناک شے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب
اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے
جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک
فہمیدہ شے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے لغین کا
باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و مثالوں کو ایک خاص طریق
پر متعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادی مثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ
جن اشیاء کا استحضار ہوتا ہے وہ ہمیشہ اسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے
حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا استقدیر لازمی جزو ہوتا
ہے جتنی کہ خود اشیاء ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیاء کی انواع اور انواع کے
افراد کا تدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیاء کے مخصوص اوصاف و خواص اور
خود اشیاء کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد (جیسا
کہ اہل منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا
بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا
اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شے
مشکوک ہوتی ہے اس کا لغین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم اسی شے کا خیال
کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم منفرد
یہ نہیں جانتے کہ جب اس شے کے متعلق ہم کو قدر اور افعیٰ علم ہو جائے گا، تو
اس وقت کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے
جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر سنی سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم ہمیشہ متحرک رہنے والی مشین کا تعلق کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور ہمیشہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقعا ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر تعلق کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مرچ یا سیاہ سفید شے بالکل متعین تعلق میں اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض تعلق کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے۔

اہمیت اور تعلق میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن محدود کلیات تصور قائم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ محدود اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات یا وجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک منفرد شے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی منفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علیحدہ کر کے پھانسا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر تعلق ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو جو جب اس کو اس طرح سے علیحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا تعلق فرد واحد کے تعلق سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعلقات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطہ نظر سے عجیب خیر ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر اشک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہئے اور زیادہ اہم مقرون و منفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فائدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہموافق چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے معنی کو ایک مفرد شے تک محدود رکھنا چاہیے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ عجز و
دماغی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے
حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے
کی کلی کی پرستش کو اوندھی تصوریت یا سنا لطف غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے
کسی شے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا ثقل نہیں ہو سکتا جب تک
کہ ثقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو۔ صفحہ ۱۷۵ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد
یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ مثلاً کرسی ایسی شے ہے جس کا مجھے
اس وقت ثقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی
میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال
کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے
ویسا ہی ہونے کا ثقل فکر کے لیے ایک نئی عجز و دماغی عمل کی بنا پر اسکی
داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطق یہ ناممکن ہے
کہ ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک شے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ
ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے
ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شے کو سکونی نقطہ
نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطہ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ
راست مثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب
باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے
کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تاہم انسانی نفسیات
کو یہاں تیار و ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر
وقیفی ہوتے ہیں کہ انکی تشبیح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے
اپنے آپ کو صرف اس امر کی شہادت ایک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی
حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف
نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہئے۔

باب ۵

امتیاز

امتیاز بمقابلہ اختلاف | سو لھویں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض
وہ جرم ہوتا ہے جس سے آئندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی
ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے
بہ الفاظ دیگر تجربہ اختلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات
کو تحلیلی، اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی محجوعوں کی
ایک طرف تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور
محجوعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں۔ اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری
حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے
حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے
ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداءً ارتسام ہوا تھا۔ مہیوم
کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے امتزاعات ہیں جو تجربہ
کے اندر کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے
سامنے مقرونی معروضات لائی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے مبہم طور پر
لے ہوئے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانچے رہتی ہے

یہ بالقرہ داخلی عناصر و اجزاء میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے متعلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم امتیازیت اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنی سادہ حس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں اس لیے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تخلیقی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

امتیاز کی تعریف | معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے

صفحہ ۲۷۶ پر بیان کر چکا ہوں کہ کسی طرح ہم پر خود بخود ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کلوروفام یا ٹائٹس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عدوی امتیاز خصوصیت کے ساتھ مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بتا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزاء معلوم ہو چکے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہم یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ غیر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے کہتے ہی ارتسامات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو ہنوز علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری و ناگزیر ہوتا ہے۔ جو شیے

ارتسامات کو علاحدہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کام کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔
وہ شرائط جو امتیاز میں معین ہوتی ہیں | میں متدرجہ ذیل فرقوں
و امتیازات سے یکے بعد
دیگر بحث کروں گا۔

(۱) ان فرقوں و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو کمزوروں میں سے جن لیے جاتے ہیں۔

وہ فرق جو براہ راست
محسوس ہوتے ہیں

ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کا
امتیاز ہونے والا ہے وہ زماناً یا مکاناً یا کیفاً
مختلف ہونی چاہئیں یہ الفاظ دیگر عضو یا تہ نقطہ
نظر سے ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ممیز و متفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں بلکہ جیسا کہ
ہم ابھی کہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگزیر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں اول تو عصبی اعمال
کافی طور پر ممیز و متفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید بیٹی تو ہر شخص محسوس
کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح بکے اور بھاری ستر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس
ہو گا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں
خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے ممکن ہے بے حد توجہ
اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے جس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں
نہیں بلکہ بتدریج ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں
کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد
دیگر کے ایک ہی ہاتھ سے پرکھنا سہل ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں
سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں
امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی
ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں پر کار کی سوئیوں
کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں، یہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ مومن الذکر حالت میں کمر پیٹھ ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کاریں دو یا تین انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ پیچھے رہتی ہیں۔ ذالقیے اور بویں تو ہم وقت ارتباطات کا مقابلہ کرنا قریباً ناممکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لیے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کسی ہی کیوں نہ ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں صوحہ ۱۲ امیر بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو برانگیختہ کر دیا جاتا ہے تو اس کا مسح و مقل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہسم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہئے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں شراہوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دوسری منہ ہی میں ہوتا یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن چیزوں کی حسوں کا ہکو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہئے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے اس میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہسم ایسی جس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے ایسی جس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے (اسی قدر ان میں امتیاز یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علیحدہ نقاط کو مس کروں مگر یہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو نغمہوں کا اختلاف معلوم کر سکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ن صر کے فوراً ہی بعد ن آئے تو ان کے فرق کا اثر محسوس ہو جاتا ہے جب م سے ن اور ن سے م پر یا ن تو اتر آتے ہیں تو یہ یا ن تو اتر محسوس ہوتا ہے۔ جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو درکم از کم اپنی توجہ کے رد و بدل سے ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تکرار کے متحصر سے فراموشی میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا محروم محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے م اس کے بعد ن اور پھر ن بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے م پھر ن پھر م سے مختلف ن ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تغیری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بنے ہیں کہ م کے بعد ہی ن کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا جسم قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ م سے مختلف ن ہوتی ہے اور م کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ذہن کا خالص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔
وہ فروع جن کا ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات کے فرق کو ان بالکل
استنباط ہوتا ہے مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم

اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ فلاں دو چیزوں میں فرق
ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ
اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں بدو تجربات کے
مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی
تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات
یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گزشتہ
ہفتہ کو دھوپ میں جتنی جگہ تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا
تھا کہ آج تو دھوپ آنکھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق
میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و
چوبند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور
اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت
سے بروقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے مثلاً لذات الآلام وغیرہ
اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے
البتہ فیہ کجے چائیں تصور لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المتناک تصور ہوتا
ہے یہی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہومر کے
ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب و الآلام کی یاد دہن ہے باعث مسرت ہو اور اس
بات میں ڈینٹی سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات
نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

مہرکب کے اجزاء سے اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب
ترکیبی کا معلوم کرنا ارتسام کی اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اسکے
اجزاء ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجربہ نہ ہو چکا ہو۔
ایسے مجموعہ کے اجزاء ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں

اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چمپیزیں ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں جلدیں چھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلدیں نہ چھتتی تو کیا ہم سختی اور چھتتی کا فرق معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شے شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز بھی نہ ہو سکتا اگر گرمی کا دار و مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام دیکھتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل ہمارے لیے ناممکن ہے۔ پر وہ شکم کا انقباض پھیپھڑوں کا پھیلاؤ بعض مفصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج اتصال اختلاص وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آئیگی جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں مثلاً تنفس کے تیزی، دل کی دھڑکن، چہرہ کی تھماہٹ وغیرہ یہ خارجی علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً دوا ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنی احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جداگانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے خود مجھے اس کے متعلق وجود کے متعلق بہت ہی شک ہے۔

تقصیر یہ کہ اگر کوئی مہر وں ایک وقت میں ہم پر کئی طرح سے عمل کرے فرض کرو کہ ا۔ ب۔ ج۔ د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتعاش

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے ، اور اب اس کی تحلیل اب - جم - د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہوئے اور کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب - جم - د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جزو ۱ اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ باب ۱۵ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے اس تمثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے توجہ تحلیل کے لیے شرط ہے اور تمثال جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہوا کہ تمثال جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں متفرق ہو جاتا ہے باب ۱۵ میں جنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے گئے تھے

کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہوگی۔ واسیٹ شائر کی چٹنی میں ایسا شخص ہینگ کی تیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مصور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا نہیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام بہاد اصلی رنگوں میں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا مثلاً ہم کو یاد ہو گا کہ زاید سرتی پر ایک آواز موسیقی کی آواز میں صرف اس وقت تو کہ ہو سکتی ہے جب اس کو علحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تشل اس سے پُر ہوتا ہے اور اسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے عناصر کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے رہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً اب جہ دیں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اتنی قوت ب جہ دیں نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک ہوتی رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً اس میں ص، ا ط ن لک اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے اس کے ممیز اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو منترع کہتے ہیں۔ کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شے کبھی ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شے کا

وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا مسرخص بن جاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے ذریعہ سے کسی شے کو جد کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سرخ ہاتھی دانت کا گیند نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لا کر بیٹھا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضر چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر خلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لایا جائے تو پہلے استحضر سے ایک اکیثیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضر کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منطف کرے گا۔ اس کے بعد فرض کرو کہ بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضر کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک معنی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

مشق سے قوت
امتیاز بڑھ جاتی ہے

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو تو اس سے اسکی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ مشق و محنت کا بھی امتیاز پروری اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی دلچسپی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ یہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ شل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ ”مشق انسان کو مکمل کر دیتی ہے“ لیکن عضلی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیر ڈکھیل لے نشانہ لگاتے، ریسے پر ناچنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو جس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور خبردار اور اٹکنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی ٹڈیر کی بوتل کے بالائی نصف وزیریں نصف کے ذالیقہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجین جو اندھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اس سے ایک بار مصالحتہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جو لیا پریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجین کی بہن تھی۔ ہارٹفورڈ کے بیت المذورین میں اس کے صد ہا مسذوروں کے کپڑوں کو دھو بی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے ملحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشریح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجیہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہو ا کرتے ہیں۔ اور جس شے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گویہ جواب
صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ
کہہ ہی نہیں سکتے۔“

باب ۱۶

اختلاف

تصورات کی ترتیب | امتیاز کے بعد اختلاف کا منہر ہے۔ ظاہر ہے کہ علم کی تمام ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفرد معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علیحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ کس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا راستہ صاف کر دیتا ہے جس طرح چلنے میں انسان کے دونوں پاؤں کے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں منسردی ہوتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں کے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں متضادات لمحوں ظات کے سلاسل کا تحلیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے تحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہر سم بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شے سے دوسری شے کی طرف گزرتا اور اس طرح سے گزرتا کہ اس تغیر سے

بادی النظر میں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب یہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے سوز و دل و مہموی ہونے سے انکار نہ ہو سکے۔ چشمہ فکر کی یہ پر اسرار روانی قبر ہذا قرن سے ان لوگوں کی حیرت و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس ہر وقت موجود رہنے والے اسرار کی طرف منحطف ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہ فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ افکار جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے نکلتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہر وجودیت کی توجیہ ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کہ کس قسم کا تعلق مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو افکار کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا۔ ہر قابل اور اک تعلق کا خیال ہوتا ہے مثلاً ہر وجودی سلسلہ مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت جنس و نوع جز و کل جو ہر عرض تعجب و تاخیر صغیر و کبیر زمیندار و فراع آقا و نوکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہمست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ نظام تو یہ نامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف اس قدر کہ ان علاقوں کو کم کر کے چند نمونوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً جیسے وہ ہیں جو بعض مصنف کلیات نہیں کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شے سے اور اشیاء کی طرف نہایت تیزی سے گزر جائیں گے۔ اگر فکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین

اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہمارا یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علایق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول ہنسیہ راستہ سے جاتا ہے۔

کیا اس کا تعین کسی قانون سے ہوتا ہے

لیکن فی الواقع کسی خاص راستہ کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم ا کے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلہ کے حل کے پیچھے ہم برسوں سرکھپاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازا میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کھینچ کر دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آ جاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ گیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف ہزار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطایل اور نام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط طخیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تصبیات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ بلکہ ہمہ ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

یہ تو ایسا نامعقول ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکانیکی شرائط ہیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروفیات کا مقابلہ و انتخاب کے لیے احضار ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علماء نے نفسیات فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور نا کامیوں کی توجیہ کے لیے کسی میکا نیسکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات ابھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور بقدر است و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عاداتی ایتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکا نیکی ذریعے سے آسکتے جس ذریعے سے وہ ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سد راہ و مزاحم ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے اذکار کے تسلسل کی توجیہ کے لیے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آجاتا اور معقول و غیر معقول وہ دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ ایک شخص کے ذہن میں ۱ کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے لمحہ میں ۲ کا کیوں خیال آجاتا ہے وہ اب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

اشیاء کا ایتلاف
موتا ہے نہ کہ
تصورات کا

خلط سے بچنے کے لیے اگر ہسم صاف طور پر یہ کہیں تو کچھ نامناسب نہ ہو گا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک معقول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ایتلاف ہوتا ہے ہم ایتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ایتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے مابین ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جنہاں طرح سے مرتبط ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تبدیلی کن اشیاء کا خیال ہو گا۔

اساسی اصول | اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ امتیلاف کا اعصابی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون

ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں گا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو پیچ کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے پیچ کر چکا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو پیچ کر لے میں سرگرم کار ہو رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنی اس نتیجہ کو امتیلاف مقارنت امتیلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے ماتحت عمل کر جاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ اگرچہ یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض غفل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد ماننے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی پیچ کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں ہر ایک اعمال کے ساتھ پیچ ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو متبج کرے۔ یہ ایک ٹیڑھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت لڑتے ہوئے ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہم ہجیان میں آئے یا جم اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہجیات ناقض و خفہ (یعنی ایسے مہیوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہو گا۔ اگر مرتش نقطہ کے علاوہ کوئی اور نقطہ ۵ حالت نیم ہجیان میں ہے جو پہلے ۱ کے ساتھ نہیں بلکہ ص ۶ ب کے ساتھ متبج ہوا تھا تو اب جم نہیں بلکہ ب متبج ہو گا مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی خاص وقت پر قشر غنائے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدمہ ارہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہجیان خارج کرنے کے ہجانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی تنگی و پستی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہجیان نقطہ مذکور کے ہجیان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہجانات کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوئے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ کر ارادہ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلاسل | اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکھوں سال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

تین جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا وار ہوں، کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی اور شک نہیں کہ زمانوں

ایک ترقی کنناں غایت پائی جاتی ہے۔ قابل خوربات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حافظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں ضبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے پہنچ نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر پہنچ ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے ”کا“ یا ”تیں“ کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماتسل کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لیجا ئیں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں پہنچ ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک پہنچ ہوئے ہیں۔ اب قوی ترین راہ بیان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ ”تیں“ نہیں بلکہ ”کا“ ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ پہنچ نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ پہنچ ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ ماتسل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسلی ہال کی نظم سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دہرکتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کروڑ پتی بن جانے کی توقع ہو تو غالباً لفظ وارث پر آکر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہی ان

میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس نقطہ میں اتنا
توی ہو گا کہ اس کے خاص ایملافات الفاظ کے مجموعی ایملانات پر غالب
آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا
خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے
ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی درس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے
بعد اس کو نشت گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن
شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں ل جاتا ہے تو چہرہ
دیکھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں اسکی
نشت اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے اور پھر حروف
تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات
کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

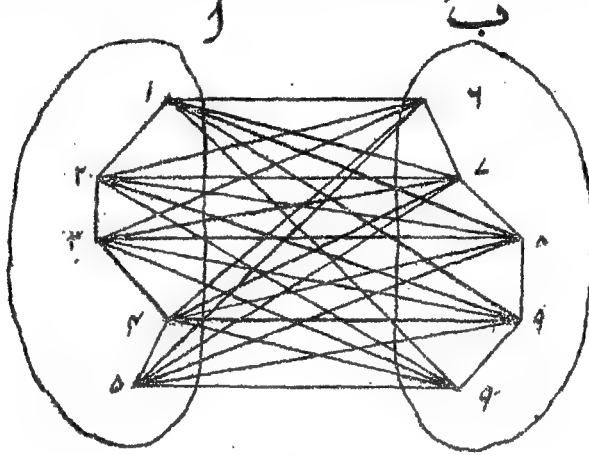
ایک باپ اپنے ہانوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے جو ایک گونہ کند
ذہن بھی ہے تعلیم طفلی یعنی کنڈر گارڈن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو نیز پریدہ
کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب
دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے
لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے
چاقو نہیں بلکہ منیل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جب منیل نکال کر اس کو سیدھا
کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ منیل یہ جواب دیتا
ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے ہتھیج ہونے سے پہلے
تجربہ تسلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تب
کہیں جا کر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

اعادہ کا فل اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں تو قانون ایملاف مرکب
کا کامل عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں
اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی اولیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یادداشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات مگر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علی ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئے گا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں نتیجہ ہوئے تھے اور اس کام کا ہم نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان پر واپس ہوتے وقت نتیجہ ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ۱ کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵-۶ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کے تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ نتیجہ ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵ میں خطوط ب کے اجزاء ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کے کل کا کل نتیجہ ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ایٹلاف کو ظاہر کرنے کے لئے سب سے پہلے تھلٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اعمال کا ہم ذکر کرتے ہیں ان کو نہایت محدود کے ساتھ اتمام کہا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حاصل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجزیہ مافی کے بڑے بڑے سلال کے کامل انعکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا پہلی دماغی تطلعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہوجائے یا ت کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ "وارش" میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

رجحانات کیونکر قائم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہوشیاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تمنا شائے ماضی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرف ذہن کے سامنے آئے



شکل نمبر ۵

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کا غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھ لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ بات تو فیڈ ہیال وہ خشک اور بے نیل وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلے بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعہ اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طرکی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے

جارج ایلیٹ کی دیہاتی سیریں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آسٹن کے ناول ایما میں مس بیٹس کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔ مس بیٹس نے کہا ”تم نے کہاں سنا ہو گا۔ مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہو گا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے مسٹر کول کا خط پہنچ پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے۔ کیا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار ہی ہوئی تھی اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جا رہی تھی جین راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں جین تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں؟ کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو نگین کرنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور جین نے کہا ”تم کیوں جاتی ہو تمہیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔“ بیٹی باوجود چنپا نہ کو دھور ہی تھی۔ میں نے کہا ”اوہو سیری پیاری“ میں نے کہا اور پس اس وقت رقعہ پہنچا۔ کوئی مس ہائکس ہیں۔ پس میں آٹنا صاف ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہائکس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے مسٹر کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایک مس ہائکس۔

اعادۂ ناقص یا جزوی اعادہ اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے نظورات کی خود در موج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کو کتنا خیال آئیگا مساوی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و اتلافات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزاء کو پہنچ کرے اس لیے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علیحدہ جائے گا۔ جس طرح اہل تجربہ جی میں ہماری توجہ موجودہ ارتقاعات میں سے بعض ارتقاعات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتقاعات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے وماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک وماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور جگہ ہجانات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ اتمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پسندیش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میلان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزاء کے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنادیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی اس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ الذیہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ نقیضی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔ لیکن ہم میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر چھپیدہ احمقانہ میں دلچسپی
 چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی سوچ
 بھی مڑتی مڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً مسلسل
 لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا پاتے ہیں جن میں
 زماں و مکان کے اعتبار سے بالمشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے
 تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے
 اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون
 ہاگس کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اب سوچو
 میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹینڈر نوٹس کے
 متعلق سینٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیاں
 کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی
 تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں
 کہ میں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیض کے بنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے
 اس دکان سے خریدے تھے اسے سوئیچ پیٹ اور اسکے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے
 اس سے امیر تین نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے
 اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی
 طور پر پیارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک دلچسپی
 کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے
 ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیاں کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا
 سب سے دلچسپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی
 آوازیں بجنا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس
 سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوئی نہ ہوتی تو ممکن ہے
 اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس
 نے یہ مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے
 اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بنوں کی طرف

خیال منتقل ہو اکیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف بدن ہی ایک ایسی چیز تھی جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بدنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس شے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بدن بنے ہوئے تھے۔ الخ۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی منتقل کر روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے یہ کیوں ہوا تو اس کو استحضارات کا ایک ایسا سلسلہ مل جائے گا جس کی سرکڑی قسرت و دلچسپی سے آپس میں گندھی ہوئی ہوگی۔ ایتلاف نظورات کا یہ معمولی عمل ہے جو عام افہام میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط ایتلاف کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص اعادہ کہیں۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزاء کا تکرار ہوتا ہے غرض کرو کہ گزرنے والے خیال کا ایک حصہ اس قدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علاحدہ مؤلفہ قائم کر جاتا ہے جن کا آنے والے خیال میں غلبہ ہوتا ہے۔ اب کیا ہم بتا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہاگسن کہتا ہے۔ گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا اجزاء معروضات کے ساتھ جمع ہونے کے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ پہلے جمع ہو چکے ہوں۔ لیکن ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات ذہن میں آجائیں۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے۔ لیکن انہیں سے کس کا۔

مسٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں۔

”اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بننا شروع ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جزو کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے جواب تک شعور کے اندر ہے۔ کچھ بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دیکھنی عمل کروینا شروع کر دیتا ہے دیکھنے پر
 حصوں کو لیتا ہے اور ان کو وجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ
 دیتا ہے اور کل عمل کا لاقدار انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے
 ناقص میں تو یہ کل عمل کی کمال سمجھ توجہ ہے۔
 ہاگن کا یہ بیان کہ دیکھنے پر جزو سے عادی (یعنی کثیر الوقوع) جزو
 کی طرف اخراج ہوتا ہے۔ یقیناً ناقص ہے اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی مثال اپنے
 اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا بیشتر تعلق
 رہتا ہے اور کثرت وقوع احیاء کے تین میں ایک قوی موثر کا کام کرتی
 ہے اگر میں اجانبک لفظ سولہ (تنگنا۔ ابیل) کہوں تو سننے والا اگر عادتاً
 علم الطیور سے دیکھتی رکھتا ہے تو اس کو پرندہ کا خیال آئے گا۔ اگر
 علم عنوانات سے دیکھتی رکھتا ہے یا امراض خلق میں خصوصیت رکھتا ہے
 تو وہ تنگنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پہلوں کا
 تاجر یا عربی سیاح ہے تو اس کو کھجور کا خیال ہوگا اور اگر تاریخی مطالعہ کا
 اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سستہ کا خیال پیدا
 ہوگا جس سے پہلے قریب ہر ہوگا۔ اگر میں کہوں کہ ستر عمل صبح تو سننے
 والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادی ارکان ایٹلانی کا خیال پیدا
 ہوگا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک
 کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں
 مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خود کشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے
 لیکن ایک لمحہ ہوا کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس
 کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خود کشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا
 اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا
 تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی
 موت کی وجہ خود کشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب
 سے زیادہ عادی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

دستور نفسیات

اور اس قدر مشہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی رات سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ واقف یا آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر تعبیدی جزئیات کا خیال بھی نہ ہو گا۔ اگر شکسپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ ثانی پڑھ رہے ہوں تو ہم کیسے یا آجائیں گے نہیں بلکہ رچرڈ ثانی کے تمثالات ذہن میں پھر جائیں گے ہتھیات یا خاص ریستے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی نرئی یا بلند پایہ ذکاوت و حسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے فنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے برائے نہ ہو سکتا ہے جو یہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کار زانا قریب ہونا احیائے خیال کے یقین کا سب سے بڑا وسیلہ اہل تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قریب زمانی سے اگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سرائے موت کا ذکر آجائے گا تو یقیناً اس منظر کے تمثالات ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی عجیبائی کیفیت یا جذباتی شدت کی بناء پر آئندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثالہ کا کام دہی جائیں جن سے ہمارا ذہن آئندہ ہر دھیمی کو تشبیہ و تمثیل اگر جوانی میں کوئی شخص نپولین سے ملا ہے تو اب جب سمجھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات ٹرائیوں سلطنتوں قسمت کے کا یا پلٹ یا جہنم کا ذکر ہو گا تو اس کو اس قابل یا دیگر ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر متفلسف کے سامنے ارباب لفظ و انت آجائے اور اس کو کبھی وداں اسرار کا تختہ مشق بننا پڑا ہو تو سوچیں یہ

پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں زندان سار کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا لیکن شاذ و بے عمد آیتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اہل کا پیہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہمداری حالت ذہنی کی باہم سم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو موقوفات تازہ ہوتے ہیں انھیں معروضات سے وہی موقوفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعا افسردہ خاطر ہوتے ہیں ان کے تخیل کو طوفان تاریکی جنگ و با افلاس ہلاکت کے خطرات پریشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبعا زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل پھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی مثالوں پر تھیں کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے سخیل و مردم آزادی کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پرچش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر پرچش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوائے ناول پاسبان میں پایا جاتا ہے لیکن ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ بھری مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس بے رحمی اور خوں ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو ایتھوس پارٹیٹوس اور ایراس مرکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی و فصاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گزرنے والے خیال کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہوا اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادت ہی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شدت واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجودہ متعلق میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گزرنے والے معروض کا وہ متعلق آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہو گا۔ گو تسلسل استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل تحقیق قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صفحہ ۳۰۱ پر بحث کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دوکان سے بیٹنوں کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایٹلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعللوں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ایٹلافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزاء میں سے کون سے اجزاء کا اعادہ ہو گا زیادہ تر اتفاق پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے فہم کے لئے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تشکیل نہیں کر سکتے۔

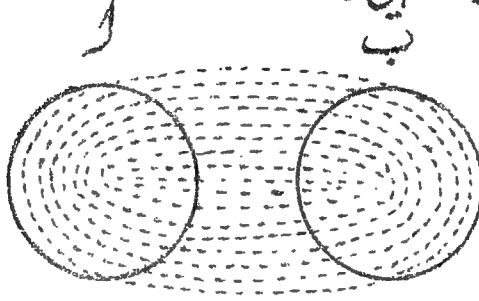
مداری اعادہ یا جزوی یا مخلوط ایٹلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا
ایٹلاف بالمشابہت کہ گزر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی
حجم رکھتا ہے اور اس قدر پیچیدہ ہوتا ہے کہ
بذات خود ایک مقرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے
سرولیم ہٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے
اپنے آپ کو جبرمتی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور
جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ایٹلاف کی کڑی یہ نظر آئی
کہ بین لومانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لومانڈ
میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے
وجود نے سلاسل تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ تو جہ
دلچسپی کے ساتھ مل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے اور گزرنے والے
مفروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی مقرون شے
کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی
حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر سطح
سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصوں کے فنا ہو جاتے کے بعد بھی شعور
میں باقی رہتا ہے جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا
دماغی عمل جاری رہتا ہے، اب یہ حصہ اپنے گرد و طریق مذکورہ پر
اپنے متوقف جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے
مفروضوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا
ایٹلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہت خیالوں کا یہاں ایٹلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک
کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ
ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و
اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا رجحان
نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے خیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے خیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں چارے ذہن میں ترتیب تقابل وغیرہ کا خیال ہو جس کی بنیاد پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

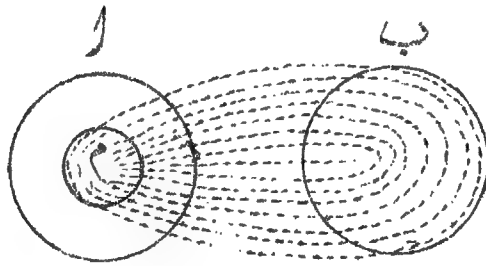
جب کوئی ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دو مرکبوں میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہہ کہتے ہیں (اگرچہ باقی اوصاف و کیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند کیس کے شرارے کے مشابہہ ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہہ ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہہ نہیں ہیں۔ جب ہم دو مرکب چیزوں کے مابین مشابہت کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ تو جھپک میں باہم مشابہہ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کے شرارے کسی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہہ نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی جزو مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف و مظہروں کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دو نوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہہ ہوں گے۔ اب ہم اپنے اختلاف استحضارات کی طرف مود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائنوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداء گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساختی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی بیک چرمی پوشش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ موخر الذکر صفت فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہو جاتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے۔

جس سے انجنوں اور ریلیوں اور اشاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۵

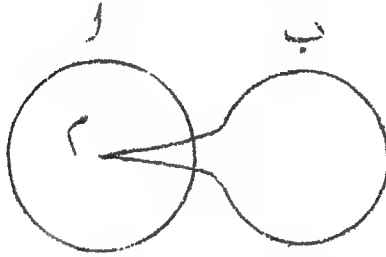
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے تدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۵ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۶ جزوی کو اور شکل نمبر ۷ مداری کو اہر حال میں گذرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ا کے تمام اجزا مساوی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جب جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف ہر ا سے ملحدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایتلاف مشابہت یا



شکل نمبر ۶

اعادہ مداری میں ماقبل کے حصوں سے حصہ مر بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے متلفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جڑ مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص باب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



شکل نمبر

اے ہایہ کہ گزرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جز کیوں اپنے ساتھیوں سے علاحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے سرپرست راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کبھی عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہم کو شعور رکھتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلاسل فکر اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل تشل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادھے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تخیل یا مخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے مدوجز کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو یا تنی نقطہ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص
 دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات
 میں بھی خالص استغراق اور ایسے مقصد پر وازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی سرگرمی دہی
 یا موضوع کے گرد و گھومتے ہیں جس سے اکثر تشال مناسبت رکھتے ہیں
 جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی
 قطعہات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے اینٹلافات مخلوط
 میں جن سے ہم نے ایک بحث کی ہے معروض کے ان حصوں کی دلچسپی
 کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات تبدیل گھومتے رہتے ہیں زیادہ
 تر ان کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحہ
 کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں
 اور معروض ۲ ج ذہن میں پیدا ہو اور ج کے ۲ اور ج کی نسبت
 ی کے ساتھ زیادہ اینٹلافات ہوں تو ب معروض کا دلچسپ اور محوری
 حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ متعلق پیدا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ
 اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً
 اس وجہ سے ی اور ۱ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں
 ہے اس لئے اس کا ۲ اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک تھے
 عالم میں پیس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں
 پیس کے ہوکل اور بھٹیلا خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔

لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ
 مسائل شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شے کی ہم کو خواہاں
 ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین مثال
 کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے
 اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال پیدا
 ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی
 فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت و تحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غایت بن جاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہر قسم کو حصول سے پہلے بہت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہم کو اس وقت تکھی کوئی نمونہ پیش نہیں ہوتا جب کہ ہم اس کی نہایت زبردست خواہش رکھتے ہیں۔

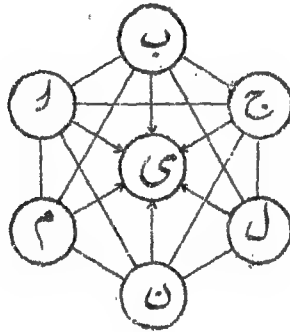
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی بھولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے یونہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس جھٹ کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض خلا ہی نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا ظاہر بن جاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجہ نہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود ہوشیار ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے دماغی قطعہ واقفاً پہنچ ہو جاتے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور سخت الشعوری طور پر پہنچ ہو تے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر وجوہ اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دئے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ ہفتہ آیا تھا۔ خیال کے مولف موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر تو موجود ہی ہیں۔ لیکن غرض خیال کا اعادہ کر دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اب الفاظ زبان سے نکلتے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶۵) اب دیکھو کہ بھولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی مقصد کے وسائل کی

مجسٹو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے شجرہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہو گا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل | بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض

چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آ جاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے متعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات بلکہ ایک ٹھوس شے نہیں بن جاتیں۔ کیوں کہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو ایسے ایستلافی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی قیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دیکھی نہیں ہوتی اور یہ شعور اسے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ایستلاف ہو جاتا ہے اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی جب اس قسم کے ایستلافات ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم کڑیٹے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو تبدیلی یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرامیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امداد کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں متعلقات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو ہنی انتظاری اور سخت الشعوری خلش پورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۱۱

اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے فرض کرو اس کا نام 'ی' ہے اور جو واقعات ابتداء اس کے ساتھ متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام 'ب'، 'ج' ہیں اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتی ہیں ان کے نام 'ل'، 'ن'، 'م'، 'ا'، 'ر' ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ 'ی' میں ابتداء محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے لیکن جو 'ب'، 'ج' کے اعمال بتدریج

ن کی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے
ی سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیز
کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً ہی کو پوری طرح سے بیدار
کرویتے ہیں۔

اب ایک مینر غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے
کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالائیں
اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل
کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف
اس قدر رہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد
کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو
میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال مروت کی سمجھو۔ ان کا بیج
جمع ہو کر ہی کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا بیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل
کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ
اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم بیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں
جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے
حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے
علائق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہوتی چاہئے یا معلول ہونا چاہئے
اس میں کوئی وصف ہونا چاہئے یا یہ کسی غایت کے لئے وسیلہ ہونا
چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے
متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک کہ جو معروضات ہمارے سامنے
آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علائق ان کے مطابق ہیں جو ہمارے
ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص
اس امر سے واقف ہے کہ معروض اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی
رہنا چاہئے جب ہی اسکے کہیں علائق اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔
 اخباری مہموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے
 متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو دائمی
 قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ خود بخود ہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔ لیکن
 یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔
 مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا میری اغراض کے
 لئے چند ان ضروری نہیں۔ علمی و سائنسی تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ
 مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی علت معلوم کرنا
 چاہتا ہے یا ایک انفراسیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ
 کو اپنے ذہن میں الٹا پلٹا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور
 دوسرے کے بعد تیسرا متوقف اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں
 کوئی عادت ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی
 پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی
 مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا
 جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور
 یادداشت دونوں میں ایلافات کے جمع ہو جانے اور مسمولی طریقوں
 کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبتاً سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً
 کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم ویدہ و دانستہ ایسے چند
 واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہو سکا
 گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا
 اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے
 ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے
 کہ یہ گزرا ہو یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں جن سے ہم نے
 اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا بت دریغ خیال کریں
 جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یا دکر نے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہم شروں اور گلیوں یا پیشیوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی ساجز و توازن واقعہ کے ساتھ ملتا رکھتا ہو گا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن جو اس کی طرف منتقل ہو کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز و کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع موٹلفات کے طریقہ کو ملنے مرتب کیا ہے اور ان کا اختیاری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔

طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف الوصف بالوصف ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے کے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو صحیح ہوتی ہے لیکن یہ طریقہ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں کہوتا کہ خود انھیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر ہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی قطعاً خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ قطعات بیشتر صحیح راستہ پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں مسئلہ کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جن کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف اختلاف مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کر دے۔

مشابہت کوئی اساسی میرے نزدیک اول تو خود بخود ہونے والے سلاسل
 قائل نہیں ہے فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلاسل فکر کی بھی
 تخلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو

معروض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف
 ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا
 طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جاتی چاہیے۔ جو معروض مثلاً ہے
 اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے جس کے بعض عناصر بذریعہ
 عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری
 اور اقسام کی طرح سے ایتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔
 معروضیات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا
 واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجانے۔ عام مفسرین
 کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے
 مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معروضات
 کو ذہن کے سامنے لاسکتی ہو۔ یہ بات جاری سمجھ میں کسی طرح سے نہیں
 آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک
 کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا
 کہ یہ عالم طبیعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔
 یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے
 بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و ظرف
 جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایتلاف کی تین قسموں کے مابین
 جو فرق ہے وہ عصبی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک
 مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا متا ہے اور جو آنے
 والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آتے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں پیدا ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عال حصہ کے ساتھ منتہی ہوئے ہوتے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اس کی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بناء پر بعض دماغوں میں عمل چھوٹے چھوٹے نقطوں میں محدود ہو کر رہتا ہے اور بعض میں یہ نہایت اطمینان کے ساتھ اس کے وسیع قطعہ کو پکڑتا ہے یہ مختلف حالات کو لئے ہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طبایع آدمی کو محسوس ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر رجوع کرنا ہوگا۔ مجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضوئیات سے ہو کر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضوئیات ایک خلیہ سے دوسرے خلیہ تک ان انکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض اقراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن کبھی آئے بھی نہیں جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس تحلیل سے پہنچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں کی گئی ہے۔ اور اس کو محض تشبیلاً ہم نے دماغ تک وسعت دے دی ہے۔ باین ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے، میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے سے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضوئیات پر مبنی ہے ایک قطعی و محکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال، موتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہو گا۔ اور یہ جلد خسار ج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہنے کی وجہ سے کہ جسم زبرک ترین انسان کے مشابہ ایٹلاف کے ٹلوں کی ایک پوری میکانیکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خواہوں کے مطالعہ سے اس نظر پر یہ تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ مسلسل نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تنوع اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں کہیں حالت غزالی راستہ پیدا کر دیتی ہے تنوع بہ بھٹکتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

توجہ مشق اور ارادہ کے اثرات باقی رہا ہے تیس یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مضبوطی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکھو اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موقوفات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکانیکی نفسیات کے مخالف ایٹلاف سے بحث کر سکتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا کچی و مادی بنا سکتے ہیں تو اب وہ یہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور عقلی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً پانچ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ عقلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۳ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رد ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایٹلافی مشنری ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سیکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے
 کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ایٹلافات کو متعین کرتا ہے۔
 جو تا کید ہی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان
 کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

باب

حادثہ زمانی

محسوس حال میں | ذرا دیر کیلئے وقت کے موجودہ لمحہ کو روکنے کی نہیں بلکہ اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہو گا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قفسہ ہی میں سے کا فور ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا ہے اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر (جسکا مسطر السن نے یہ مصرعہ نقل کیا ہے) کہتا ہے جس لمحہ میں وہ مجموعہ اسکاذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہوتا ہے۔ اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصویری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقف وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہو سکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور نامشخصی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زمین کی سی ہے

جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمیتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عمارت کے اجزاء کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرتے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو یہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دونوں سرے اس وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ مضرع ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب کئے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف تو جہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابتداء انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکند بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا مشغور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی کئے بنجاتا ہے۔ ایک گھنٹہ کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لا محدود مرتبہ اب اب اب اب اب گنتا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزاء کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزاء میں امتیاز ہو سکے (ان اختیارات سے معلوم ہوا جو وٹٹ کے دارال اختیار میں ایک دوسری فرض سے کئے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکند ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں $\frac{1}{12}$ سکند ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کہ ایکسٹرنل دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے $\frac{1}{2}$ سینٹی کے وقفے سے پیدا کئے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خالی زمانہ کا ہم کو کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل علیحدہ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانہ کبھی احساس نہیں کئے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ "مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی

روانی سننے اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرنے ہوئے دیکھنے کے لئے آدمی رات کو جاگتا ہے اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہمارے ذہنی نظر کے سامنے پھل پھول رہی ہیں۔ آیا یہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہو اور جیسا کہ یہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت پہنچ صحیح ہے۔ اور اگر یہ قریب حواس ہے تو سفایہ یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے پر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے تامل اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر اندر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسام سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ لے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جاری رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جلوں کے ٹکڑے تشریل میں گزرتے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقعہ ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ لفظوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونگی کے احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی شرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانے کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہیئے۔

طویل مدتوں کا فہم خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اصناف خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلے کے مرتب کرنے کو زمانہ کی مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے اندر یہی اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتا ہے جس قدر کہ کوئی اور شے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام ضرب میں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے آگسٹ کے قول کے مطابق حس بمنزلہ پیمانہ کے ہے اور ادراک بمنزلہ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے ضرب کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیال یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے نمٹل کا ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آ جائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہو گا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی جب مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو فاصلوں کا ہم باہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو دیکھتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے اندازے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر سا معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ ہر خلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر اشیاء واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں خلا یک رنگی اور مہموئی حالات و واقعات اس کو سکڑ دیتے ہیں۔

جوں جوں ہمارے عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹہ بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکندوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ پورے آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ بچہ اس کی اپنے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے اہتمامات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مہینہ محرومات کی کوئی بڑی تعداد حافظے میں نہیں رہ جاتی۔

اب تک زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی

اس زمانہ حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی چہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تسلی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ آ کر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو غلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے سفر کا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور اپنی توجہ سے اس کے صد ہا حصے کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہیجان تجربہ ہو۔ واکمیں کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدائے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانہ ماضی کا احساس جب ہم اپنے زمانہ شور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی پہل ہے۔ ہمارے داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے فہمکنگ سا ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقوف کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علائق کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظلوف کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تہیز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تہیز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کیمرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سینکڑ تک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے ادراک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں بشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہو گیا، میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان ارتقا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرا ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکند کے احساس تک محدود ہوگی۔ آئندہ باب میں حاسہ زمانی کو ایک معروض و مسلمہ شے مانکر ہم محاکاتی حافظہ اور گذشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔

باب ۱۸

حافظہ

منظہر حافظہ کی حافظہ اصلی جس کو حافظہ ثانوی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی تحلیس۔ کسی گوشہ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال ذکر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجربہ ہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی مثال یا نقل کا احیاء ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے مثال کے احیاء ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا احیاء اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض ٹٹنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجھا تھا اور قبل اس کے یہ ہیسفہ کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پر نالہ سے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پرنا لہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پرنا لہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنا لہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے نکل تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنا لہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پرنا لہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے کہ گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض توازن حافظہ کا مسئلہ نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علاحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا اچا کرے اور اگر موجودہ تہنال گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی تہنال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک تئے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس تئے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجودہ لمحہ سے بہ مشکل چند سیکنڈ قبل تک پہنچتا ہے۔ ہمیدرتاریخوں کا اور اک نہیں بلکہ تفتیل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا شہر یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے جو ان میں واقع ہوئے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت دیگائی گئی ہوئی چاہیئے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معروض حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک و اعادہ اگر مظهر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کمال عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یا د محاکات و اعادہ

مسک و اعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے۔ جس طرح سے ایتلاف تصورات میں کرتا ہے۔

ایتلاف سے اعادہ ایٹلاف ایک عرصہ سے احیاء و اعادہ کی توجیہ ایتلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیسے مل کا بیان کی توجیہ ہوتی ہے

نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے

ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً

اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایتلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد دلا دیتا

ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام مجھ کو یاد نہیں اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلدی

جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایتلاف ہوگا میں ان تمام واقعات

کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا

خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات تھی۔ اس نے کیا کیا

ستھایا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایتلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آ جائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو میں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آ جائے گا) کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شے یاد آ جاتی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال لو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے اول تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آ جائے گا جن کے مابین ایتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

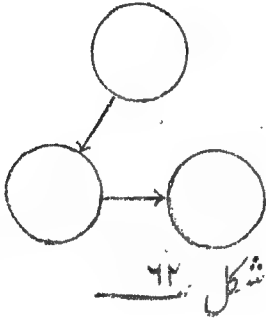
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شے کے لئے

تو بالا کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو اٹھتے پٹھتے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے موقوفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میٹھری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایٹلاف کی میٹھری ہوتی ہے اور ایٹلاف کی میٹھری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی اور اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہو جانے کی قوت کے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی

نہیں۔ مسک کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعہ وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے سپر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منتظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربہ سابقہ موقوفات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یاد دلاتا ہے کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آ جاتا ہے تو احیا اشارہ کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو احیا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کو) وہ یہی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایٹلاف ہوتا ہے جب یہ راستے خستہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔



فرض کرو کہ ن گزشتہ واقعہ ہے و
اس کے سوتلفات ہیں اور م کوئی
موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور
پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا
ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے
خیال ہیں جو عصبی مرکز سرگرم عمل
ہوں گے ان کے نام بالترتیب
ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا

وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا
جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس "حافظہ میں واقعہ ن کا مسک"
اور ان راستوں میں دماغ کا مستیج ہوتا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی
شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے
کہ غیر شعور ہی حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو
یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین
حصوں میں ہونا ایک طبیعی منظر اور عضو یا تی خصوصیت ہے اس کے برعکس
اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور
ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا پہچان ہے۔ ذہنی پہلو
گزشتہ واقعہ کا شعور ہی استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا
پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افتراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے
کچھ تائید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے مستیج
ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے مستیج ہوتے ہیں وہ جزو ایک
دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا
بغیر کسی سوتلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد نہ ہوتی بلکہ اس

امر کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی متعلق و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی تمثالی باقی رہتی ہے اور ایسے متعلقات کو یاد دلاتی ہے جو بتدریج ممیز ہونے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداء مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے نہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیونکر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے ہاں یاد آ گیا یہ فرا ایٹکلیک کی ایک تصویر کی شکل ہے جو فلارمیں کی ایک کیمچی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جو وہی ایک کیمچی کی مثال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آ جاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آ جاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرطیں
جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے اب
خطاب ج ایسا راستہ ہے جو ان متعلقات کو متہج کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ مثل محض سے

کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضو یا قی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تسک یا عضو یاتی مسک کہتے ہیں قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ

اختلاف ہوتا ہے بعض ہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو
کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو ان کے صفحہ ذہن پر سے
محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر
تو ہوتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر
مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ
کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں محفوظ پڑتا
ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ
کسی خاص کوشش کے بغیر تاریخیں پتے کہانیاں کپ شپ نظم اقتباسات
اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی بے قاعدہ
ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی غصیر
معمولی چمیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ
بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضواتی
مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل
نہیں کی غلی اور فطری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی
معلومات جمع رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے حالانکہ
اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں
صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں
اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔
خواہ شارلین ویلوتھر ہو یا لنیز ووالٹر اسکاٹ ان سب کا خالص عنصر
مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں
ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے
لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ
اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب
ہم اپنے اقتباسات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ ملتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ سٹے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درہم و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھنے کم ہیں اور بھولنے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہیں کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں۔ دماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پائیدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوالیہ پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی چیدیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اسے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کر کے کا حوالہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے نکل جاتے ہیں۔ راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو لو۔ ظاہر ہے اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے بحیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع برآمد جائیں گے۔ ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ارتباط رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر موتلف اس کے لئے بہتر رہے گا۔“ کے بن جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے تو باہر نکالا جاسکتا ہے۔ موتلفات ملکہ تعلقات کا ایک جالی بنا رہے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کاران یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ حقائق و متعدد تعلقات قائم کئے جائیں لیکن اس کے ساتھ ہی ارتباط قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے منقرضہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکہ یکساں ہوں تو انہیں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گی اور انہیں باہم تعلقات کا جال بھیلادینگا اس کا حافظہ عمدہ ہو گا اسکی مثالیں ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کلنڈر اسباق میں تو غبی رہتا ہے لیکن اس سے تم دنیا کے ٹیلیوں اور ٹیلیڈریوں کا حال سن سکتے ہو ٹھیکر کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بناتا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس کو یہ باقی رہتے ہیں اسی طرح سے سوداگر قیمتیں سیاسی آدمی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح و سبط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ توجہ ہو جانے کی ڈاڑھوں اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہو گا یہ امر اس واقعہ کے منافی نہیں ہے کہ عضو پاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مثال بالکل ہی موزوں تھی جن کو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقاء ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انگور اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو جو تعلق ہو گا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ یکجا رکھے گا۔ جوں جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ممکن ہے نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف نہ تو وہ توجہ کر سکتا ہو اور اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علم اور متحققین سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رہنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رہنے سے میری مراد ان لوگوں کا رہنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند گھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اس طرح سے چند گھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایلاقات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا تو مختلف مقامات پر نظر سے گزرتیں مختلف علاقوں میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایالات ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا تو یہ ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارت علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہئے اس میں شک نہیں کہ رہنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا۔ لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا پڑتا ہے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا۔ اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ (جو چیزیں یاد کرنے میں مقصود ہوتی ہیں ان کے) مولفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔

کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو کیانی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار

ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کے حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے

اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور روشن وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت مکان و بیماری کے اوقات

سے بہتر ہوتی ہے بس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔

جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو وقتی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزش

وماغ کی عام حالت اور اس کے تعدیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ

ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر

باقاعدہ مشق کی جائے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی

واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے

اور الفاظ کا اہلج یاد کرنا انسان ہو جاتا ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسے منی یہ ہونے کے ہیں جو کچھ کہہ رہے وہ غلط

حافظہ دماغی راستوں پر بنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے۔ لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ قائلہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبت آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوتی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوتی ہوگی یعنی اس میں کچھ زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر ہے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علاوہ ازیں اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال مبروک کی کتاب ”حافظہ کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسلک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوت حافظہ کو ورزش کرتا ہے یعنی کوئی کتاب ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہوا اگر سے اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو لکھ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور پھر پوری پوری دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرادے جاتے ہیں۔ ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیکار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڑے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہوگا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دوچار متعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکائیلی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکائیلی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تھنڈا سیاہ گے

ذریعہ سے جو پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یعنی آنکھ
کمان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مرتب ہوتا ہے یاد کرانے کا
اصلاح شدہ میکائیکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور
پر عقل کیا جائے اور ان کی اصطلاح و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں
میں منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اس طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔

عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافظوں کے نام سے ایسا ہو ا ہو ان
سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء اعداد
اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریقہ پر

یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے
ہوتا ہے جس کو میکائیکی طریقہ پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا
ہے کہ یہ ذہن میں منتقل طور پر منضبط رہے گا اب جس شے کو یاد کرنا

ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تشبہ کے
ذریعہ سے ایلافا پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے مدد
و معاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور

کثیر الاستعمال ہندسہ و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کہ کوئی تعداد
یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ و حروف قائم کر لئے جاتے ہیں
جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حروف ظاہر کرتے ہیں

پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک یا بعض
لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شے کا بہتہ
چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی

تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلا یا جائے گا۔ لاشعری کا جدید طریقہ
بہت کم میکائیکی ہے اور اس کے مطابق جس شے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا
ہے اس کو اس طرح سے ایلافا میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے
یاد دلانے میں سہین ہوتے ہیں۔

شناخت

اگر کوئی مظہر اکثر مگر بہ تنوع سیاق نظر کے سامنے آتا رہتا ہو تو گو اس کی تمثال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص موتلفات اور خاص تالیف و وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے موتلفات اس قدر کٹھ پڑھوتے ہیں کہ کچھ ٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب موتلفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس سے کوئی دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آگیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ کمزور داعی تہیات اس طرح شعور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ ہماری زبان پر آکر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے موتلفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آکر رہ جاتے ہیں ایک عجیب و غریب تجربہ جو ہر شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انہیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر وگین اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر مربوط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زیر دستی عقدہ بنا دیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حاکم کی ایک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتداء شعور میں پوری طرح پر نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گزشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی سے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈرس جو ایک منجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو یہی ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فرانی جاتی رہتی ہے۔

فراموشی

ذہن کے عملی سود مند میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم امتیاز کے ذیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جاتی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گزشتہ مدت کی محاسبات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گزرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے خیال میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پرہوتے ہیں یادداشت میں اگر حذف ہو جاتے ہیں۔ مٹا رہتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہیے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو بخور ہی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تسدرستی کی دلیل ہوتی ہے۔

امراضی حالتیں

بالعموم ہیناٹرم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آ جاتی ہیں ایسا ہی

”دو گونہ شخصیت“ کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حیثیت میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض حالتوں میں ایک حالت میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حیثیت کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد بیکار ہوتا ہے۔ موسیو بیرینیٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حسی کے عود کر آنے کے بعد یاد آ جاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمبی حسی کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنجیوں پینکلوں وغیرہ کے چھوٹے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیاء یاد آ جاتی ہیں جو ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حیثیت درست ہو جاتی ہے تو انھیں گزشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیزیں اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھیں یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ حالات دیگر یہ ہیں یا نہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

باب ۱۹

تمثل

تمثل کسکو کہتے ہیں | جس ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی پہنچ کے رفع ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتسام نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں پھرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز کا تمثل نہیں کرایا جاسکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری مثالیں آسکتی ہیں۔ لاک کہے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے جیتے ہیں کہ ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں گھڑ سکتا۔ ”ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ جملہ یا تمثل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حواس کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثل

محاکاتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حصوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو انتراعی کہتے ہیں۔ جہاں کا استخراج اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا تعین ہو جائے تو احیا کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو صحیح معنی میں تشیل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تشیل میں فرق ہوتا ہے۔ گذشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکے یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزاویہ غیر مساوی الزاویہ۔ برکے کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہو گا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تشیل ہے کلی دعاوی قائم کئے جاسکتے ہیں۔ مگر فقوڑا ہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ متشکل نہیں بلکہ تمثلات ہوتے ہیں جن کا بالتفصیل مطالعہ ہونا چاہیے۔

مسٹر کیلٹن نے مسئلہ میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیے کہ بیانی نفسیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انہوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی جو کتال ان کے فرہن میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری تمثال قائم کر نیکی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مسٹر کیلٹن کی کتاب تحقیقات متعلقہ قوت انسانی میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفسیات کے طالب علموں سے ان کے بصری متشکل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا مسٹر کیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا متشکل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب میری نظر کسی شے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے مثلاً اگر مجھے پھولوں سے بھری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا ہو تو میں اس کی پوری طرح سے تصویر آمارکتا ہوں۔
ہر شے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے مثالوں
کی وسعت میں بہت کم تحدید ہے۔ میں کمرے کے چاروں ضلع دیکھ
سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی
چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی
پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار
کرنے کے لئے کہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر
مجھ کو حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ
صفحات کی مثال دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دہراؤں
مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھ کر
سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ مثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے
کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔
جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ
اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن
اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور مثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی
قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش
کرتا ہوں۔

”میں صفحہ کی ذہنی مثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا
ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک
سے میں پوری سطر شروع کر سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سیدھی سطر میں سیدھے
ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے
ہوتے ہیں تو وقت ہوتی ہے مثلاً“

Etant fait.....
 Tons.....
 A des.....
 Que fit.....
 Ceres.....
 Avec.....
 Un fleur.....
 Comme.....

(La Fontaine 8 IV)

ماقص تشل والا کتا ہے

”اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ہمیشہ تمثالات کے سلسل کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے غنی ترین ارتسامات کا گہرے گہر میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ہمیشہ تمثالی پیدائش کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندمیر اساتے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے بہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آ رہی ہے۔ اصل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور

اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں

جس شخص کا بصری مثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری مثالوں سے اس قدر عادی ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ بصری مثالوں کو رکھتے ہی نہیں بجائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی مثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی مثالوں ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت پیراڈوں کے لفظوں کی بنا پر ہر انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور لفظی یا دیدہ و اشئوں سے کرنا تو پھر عملی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی غرر مواد میں جیسی کہ بصری مثالوں بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ مثالی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علاقہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہو گا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیا بہت سرعت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی صوتی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جزو کا اس قدر سرعت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری مثال قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مسٹر گیلن نے رائل سوسائٹی کے راکن کے اندر پایا تھا۔

آوازوں کے مثال | ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو سمی

تمثالات میں مصروف فکر ہوتے ہیں ان کو میٹرکیشن سماعتی کہتے ہیں۔ یہ سماعتی کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصارتی تمثیل والے لوگوں سے کم ہوتے ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آثار کے ذریعے سے تمثیل کرتے ہیں۔ سبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے لگتی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے نام کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے ذہن میں خیال نہیں آتا۔ تمثیل بھی سماعتی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لی گووی سکرپٹ سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع ہوں اور تم ناظر ہو۔ اس کرائب نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا ہوں۔ میں تماشا گاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصارتی کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مسر دی آف پیٹائن جیل کو بڑا دیا تھا۔ بی تھوان اگرچہ بہرا تھا لیکن اپنی طویل راگنیاں تصنیف کر کے دل ہی دل میں ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصارتی کی طرح سے سماعتی قسم کے آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی تمثیل باطل ہو جائے تو وہ بالکل لاچار ہو جاتا ہے اور اس کا حافظہ بالکل ہی جواب دیدیتا ہے۔

غضلی حصوں کے تمثال | پر و فیہ اسٹرکیساکن وائنا غلبا عضلاتی تمثال کہتے ہیں

یہ کہ از کم ان میں تشبہ کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔
 انہوں نے خود اپنی حالت کی انہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔
 اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ
 غیر تشبہ کے عضلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے
 ان ٹکڑوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے
 یا اس کے دیکھنے میں ہوتے ہیں مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصویر کرتے
 وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پردہ و قیصر صاحب تشبہ
 کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں
 خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس ہمدردانہ احساس کو
 دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں
 تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں
 نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم
 ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی
 ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ “
 جب میں اپنے اختیاری کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ
 ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل جبرف الفاظ کا اعادہ کرتا
 ہوں جن کا میں نے مشاہدہ کے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ
 اختلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر
 اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے
 لباس میں مشغول کر دیتا ہوں۔

اکثر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تشبہ کس
 واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے
 جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس
 وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا سمعی
 تشبہات تریانہ ہوتی ہیں یا ترکیب کا تعلق اعضائے قلم سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹرکریٹکس تجویز کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ "اپنے منہ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سفتی یا سنی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات دانت کیا اس حالت میں تمھاری تمثال واضح ہے؟ اکثر لوگوں کے ذہن میں تمثال بہت موٹی سی ہو گئی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کر کے ادا کیا جاتا ہے۔ اکثر لوگ منہ کھول کر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے۔ بعض چند بار کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اعتبار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا لفظی تمثال ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے اصلی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ دراصل دہی ہوئی حرکات تکلم ہماری یادداشت میں اظہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں جن اشخاص کا بصری تمثال کمزور ہوتا ہے ان کی تمثال تلفظ درحقیقت لفظی خیال کا کل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹرکریٹ کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعتی تمثال داخل نہیں ہوتی۔ یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح تمثالات لمس

لمسی تمثالات اس وقت محسوس ہوتے ہیں جب ہم خود کسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر دردناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فاق ہونا یا چہرہ پر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔ ہر جی ایچ میر کہتے ہیں کہ ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

لہ اصل میں انگریزی مثال دی گئی ہے میں نے اس کو اردو کی مثال سے بدلیا ہے۔ مترجم

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لورا پر چین) کا تشیل ظاہر ہے کہ لمبی اور حرکی مواد تک محدود رہو گا۔ تمام نایینامسی اور عضلی تشیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فریئر نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مرع اور دائرہ کا تصور نہیں کر سکتا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقف چھوٹا ہوں۔

امراضی اختلافات | گزشتہ چند سال میں افیروز یا افروز گویائی کا جو مطالعہ میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادت بصری ہوتا ہے بعض لوگوں میں سمعی اور بعض میں تلفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ اختلافات تشرکات کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص بچہ میں اس قسم کے اختلافات پائے جائیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ تشرکات نے ۱۸۸۸ء میں شائع کیا تھا۔ مریض ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصری واقع ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بصری تمثالات زائل ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشتر حصہ رخت ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں لے فرانس کا مشہور عالم عقوبات۔

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حافظہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ”ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکٹھا آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثارِ مکانات اور گلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں نہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ ان کو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بیوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتا۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر مخاطب شروع کر دیتا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ ”مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا“ میری بیوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جیسا کہ اس کے چہرہ اور اس کے خط و خال کا تصور نہیں کر سکتا۔ یہی بصری فراموشی ان اشیاء پر بھی طاری ہے جو اس کے کہن کے زمانہ سے تعلق رکھتی ہیں وہ اپنے والدین کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے اس میں اس بصری تمناات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب بھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح لوٹنا پلٹنا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلید کے صرف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی جو مردِ جبل اور ہوراس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کرتے وقت اعداد کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا
 اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حلقہ کو سمجھنی مثالاً
 سے بددیہانی چاہئے اور سمجھنی مثالاً سے وہ کام بھی لیتا ہے
 لیکن کوشش سے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے
 وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل
 ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً چند فقرات
 کو تو ان کا چند بار بار اول بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان اچھی طرح
 سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت
 کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ
 احساس اس کو پہلے کبھی نہ ہوا کرتا تھا۔

اس قسم کے آدمی کی اگر سمجھنی مثالاً اچانک باطل ہو جائیں تو
 اس کو اتنی دقت ہرگز محسوس نہ ہو۔

عصبی عمل میں اکثر طبی مصنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر
 دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں
 عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی
 کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ ہمارے ذہنی مثالاً امتیلاف کی بناء پر
 پیدا ہوئے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن
 منتقل ہوتا ہے۔ امتیلاف بالیقین ان موجبات کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔
 جو ایک قشری مرکز سے دوسرے قشری مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو
 صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون قشر کے موجبات
 خلا یا میں اتنا قوی دھکا کہ پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے موجبات
 پیدا کرتے ہیں اس سے حس و مثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی
 اور مختلف مرکروں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ کیونکہ
 دھکا کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھماکہ کی کمزوری کے ساتھ خفت اور غاربی
بے حقیقی کا تعلق ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور مثل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا
نتیجہ ہوتے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ ملی سکتی ہے کہ ان
کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے
کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ شے درحقیقت موجود ہے محض ان توجہات سے
پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گرد و پیش کے
حصوں کے توجہات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو
اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصویری اعمال سے خواہ وہ
کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منسٹر برگ صحیح
کہتے ہیں کہ ”اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہم
میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق
نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ
سکتے۔“

بعض اوقات (اگرچہ بہت نادر) محض اندرونی قشر کے توجہات
سے شدید قہم کا دھماکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت
میں حس اور مثل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں
حس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔
شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے
تو ہمارا مثل آواز اور مثال دونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر
اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی اسی
طرح اگر دور سے بجے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو
ایسا ہی شک سا رہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آرہی ہے یا ہمس
آواز کا محض مثل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس
سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ لہذا کے آخر تک

بہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوتے نہیں۔ سننے والا اپنے مشکل میں ایسی آواز سنتا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اور ہم خواہ سماعت کے ہوں یا بصارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند مشاہدین (ہر جی ایچ میر ایچ سی ایچ فیری پر وفیسر اسکاٹ اور مسٹر ٹی سی اسمتھ جو میرے ایک شاگرد ہیں) نے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے مشکل کر رہے تھے منفی مثالوں کے بعد محسوس کیا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شبکیہ اس فعل سے منقاسی طور پر در ماندہ ہو جاتی ہے۔

باب ۲۰

ادراک

ادراک اور حس

صفحہ ۱۵ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا اقلع ہے جو سن شعور میں کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتا جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انہیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات باقوسی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور حس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس سے کا ہوا ہے جس میں صفت حس موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی نسبتاً بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتاً خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

کل شعور انتہائی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف ان مقامات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب تیلان کی نفسیاتی مشینز ہی کے نتائج ہوتے ہیں۔ ایتلیانی اعمال نسبتہ قریبی شعور میں کم اور نسبتہ بعدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاکاتی دماغی اعمال بلکہ ہمارے اور اس کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقولہ جزئی و مادی سے اس حسی اوصاف کا مجمع ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتہ زیادہ مستقل و پکیپ یا عملی طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں۔ کل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتہ غیر پکیپ یا سیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں۔ اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور اتانی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز کہتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا گھوڑی جا رہی ہے لیکن گھوڑا گھوڑی کی آواز تو گھوڑا گھوڑی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اصل گھوڑا گھوڑی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو آواز میرے تختیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ اسی طرح ہے جب ایک بادامی رنگ کی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوئے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی مستطیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی بھی نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ یہ میز کی تین پہلوؤں کی بگڑی ہوئی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر بگڑا ہوا ادراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے نیچے کوئی اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مربع پن وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔ ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوتی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دیتے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی محاکاتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک تیسے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری ادراکی میز بنی ہے بچے باہر اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن سیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک الکتسابی ہوتا ہے۔

ہمیں کی ادراکی حالت تاہم یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں فزادی ایک مرکب جلیت حصول اور تصور وں کا استخراج لازم آتا ہے جس سے نہیں چوتی۔

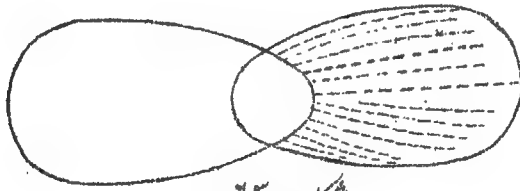
کا ادراک ہوتا ہے وہ ایک حد تک المثل حالت فکر کا معروض ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ کچھ حسی اور کچھ تصویری توجہات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ توجہات اس حالت میں فزادی طور پر پیدا کرتے جب اور توجہات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہوتے بسا اوقات ہم شعور کی اولی الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے مابین براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حسی ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر ہو جاتی ہے مذکورہ فریبی فقرہ کو لو Pas de lieu Rhone que nous اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ نہ ہوں گی۔ جوں ہی انگریزی ایٹلافات پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت وہ سموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایٹلافانی انکسارات چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کا ان پر محض سمعی

حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں عموماً تھوڑی دیر بعد ان کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس سے تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو غیر زبانوں کی طرح نہیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی اب ہم کو کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فراہم فرمائی گئی ہیں جس سے انگریزی سہم کو کتوں کی کانیں کانیں معلوم ہوتی ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفٹی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا غالباً یہی وجہ ہو گی کہ اگر ہم کسی چھپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ لفظ بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے معلوم اسی صنف کے کسی لفظ کو لیکے امتحان کر لے۔ اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس محنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آئینہ کی طرح سے جیسے بصارت نہیں ہوتی ٹھوڑا سا اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی حسی عریانی کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف بھی اس طرح سے توجہ کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادتاً اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور لفظوں کی طرف گزر جاتے تھے۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو متلفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور مشہور تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو
 الٹا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل گمراہ ہوتا
 ہے۔ فاصلہ کے بارے اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی صحیح ادراک
 نہیں ہوتا۔ محاسناتی اور ایٹلانی اعمال بہت ہو جاتے ہیں لیکن ان کی کمی
 کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ
 کا تعادل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی نقیہ
 کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں مہنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان
 ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے
 اور اگر کسی خالص حسی موزونی توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ
 چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں
 جو پشت پر کھڑا ہم سے بائیں گرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہوگا۔ اس صورت
 میں اس کا بچلا ہونٹ ہماری شکلیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لے گا
 اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حرکت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب
 و غریب اس لئے معلوم ہو گی کیونکہ اس وقت ایٹلانی
 اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے تحلیل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو
 کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عربان حس ہوگی۔
 پس ایک بار ہم کو پھر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف
 ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا
 ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی
 اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک
 اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو
 کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک
 دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک
 حالت نہیں کہا جاسکتا۔
 ادراکات میں اور اغلب ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایٹلان کے قدیم راستے
 بہیزوں کا ہوتا ہے

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منعکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی اتیلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیاء کے ساتھ اتیلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ کبھی پہچان ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکے گا کہ یہ ادراک غالباً غلط ہے۔ اسی شے کا جس سے ہم کو زیادہ ترچیں ہوتی ہوگی۔ ان ہم حالاتوں میں یہ امر خالی از دہی نہیں کہ ادراک بیکار و لاحاصل بہت ہی کم ہوتا ہے کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہوضہ ہو جاتا ہے۔ مولفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک مشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور مزید متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور پھیر ہی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ غلط ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ افیر یا ایند میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور مشکلہ کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مکمل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اورنگ زیب کی جگہ اورنگ آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جلوئی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی جملے نکل جائیں لیکن

یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے ایفیزیا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح نفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایستلا فی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کہیں ایک ساتھ مہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں سب ایک ساتھ مہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً غذا صرکا ایک جھوٹا مجموعہ ”یہ“ دو نظموں ا و ب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ اسے منسلک ہو گا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”یہ“ اسے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کرنے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ موج پہلے تو اس نقطہ میں سے گزرے گا



شکل ۶۳

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امید اور بھی منقطع ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں ا و ب کے ساتھ جو خیالات متوازن ہوں گے ان کے معروضات ہوں گے تو علیحدہ علیحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر ”یہ“ جھوٹا ہوگا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین

حسین ممیز و متعین اشیاء کے ادراک کا باعث ہو سکتی ہیں اگرچہ جس ان کے
حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔
دھوکے کے۔ اب نظر انحصار شکل نمبر ۶۳ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں

۱۔ ادراک و باغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معروضوں کے
لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ ادراک ایسے معروض ہیں
جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے ”ویہ“ کہا تھا۔ لیکن اس
وقت یہ نہیں بلکہ اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر
”سے“ کی طرف نہیں بلکہ اس کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا
لیکن اگر اس کے برعکس ”ویہ“ سے اس کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک
غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن
عمل بہر حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ
استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات ”ویہ“ اگر نیا تو خود محسوس ہوتا تو اس
میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت
اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے
لمسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے لمسی تجربات سے
غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتباہیہ اس قدر
شد و مد کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں
بلکہ مغالطہ عقل ہے جو معطیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور
کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔
غلط معروض ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ

(۱) اگرچہ اس وقت پر یہ تحقیقی علت نہیں ہے بایں ہمہ ”یہ“ کی عادت
اکثر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
(۲) کہ ذہن غرضی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

اس وجہ سے ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصراً ان دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صرف بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے ایک قدیم ترین مثال اسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو آڑا کر دو ان کے درمیان مٹریا قلم یا اور

کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنی معلوم ہوگی۔ برہنہ فیسر گروم رابرٹسن نے اس دھوکے کی نہایت وضاحت کے ساتھ تجلیل کی ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ اگر شے کو پہلے شہادت کی انگلی اور پھر دوسری انگلی سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہوگا کہ دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی ہاں آؤ پر معلوم ہوگا حالانکہ وہ سب سے



شکل ۶۴

ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ حقیقت اونچی ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں۔ دونوں انگلیوں کا ایسی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے (یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم ہوتی ہے)۔ دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کم بصری اصول کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجیحی کر لیتے ہیں اگرچہ یہ اس موقع پر غیر معمولی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال ہے۔ آجکلیں ایک تصویر کو ٹوٹے ٹکڑے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں تھوڑی

مختلف ہوتی ہیں۔ جو داہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا داہنے سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح سے پڑتی ہیں تو انہیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس بر روعمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسم شے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کیونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہٹ سٹون کے آلہ غلط نما سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دوسری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو مجسم شے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہو لی لیکن اسکے خلاف ادراک نہیں ہوتا جس ادراک کی عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و مشکل طریق پر روعمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً غلط نما سے انسانی چہرہ بھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہروں اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے۔ اسی وجہ سے چہرہ کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفعتی کے اندر کی طرف کے ٹکین رخ کا محذب کے بجائے مقعر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔ جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجیب و غریب دھوئے ہوتے ہیں۔ صفحہ ۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی خبیثہ شبکیہ پر سے گزر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے مشبوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو شکیل حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں۔ ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑسی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیر آگئی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے تشکیکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل منظر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۂ کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جمادیں تو یہ ایسی وقت ختم ہو جائے گی۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے مردہ شخص جسکو ریل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہو گا۔ یاد یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا دل سخت نظر ہمارے تشکیکیہ پس پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی گھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو گھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک گھڑکی سے ہمیں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ سخت نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے گھڑکی سمیت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی اگر گھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور شعوری دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر گھڑکیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آجائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً نازل ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے معلوم ہوا کہ نے تو یہ کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں اسے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداً ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی مثال کی قامت متعین ہو تو جب قدرتی قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے اس کا کی شبکی مثال کے ساتھ ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

انکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی مثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔
دوسری قسم کے اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیز دیکھنے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی ہے تو اس کی مثال بلکہ فقیہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی سڑک میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت وہی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

”اگر کوئی شکاری جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قد و قامت اور اس کے سب سے رنگ کا نظر آ جائے تو وہ فوراً اٹھ کھڑا ہو گا اور آڑ ہی آڑ میں اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قد و قامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کر لیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اسکی کوفت کی کوئی اتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ یہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے“

شکار کی طرح سے ذہن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی شخص بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ میولا کھیلنے وقت مجرم اپنے متعاقبین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بصری و سمعی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دماغوں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق سڑک پر سے گزرتے ہوئے عیسویوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ

میری جھوٹ کی ٹوٹی نظر آ رہی ہے۔
میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے
میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

مونٹ آبدن کا پڑھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر ناتھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔ متناقض ناول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کے ادراک کے لئے ہر لفظ کے ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور یہ مشکل آدھے لفظ وہ بطور صد کا غلط سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصور ابھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چمپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط میں یعنی جیسا چھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیسا معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں جرمنی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کم واقف تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لڑکوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا لفظوں کا ادراک بہت سریع تھا۔ انھیں وجوہ کی بناء پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی مثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد بھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ ”ہاں یہی وہ شخص ہے“ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مناظر کے متعلق ہے جو پرفریب واسطوں سے ہوتے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں لباس دیکھتا ہے جو آہستہ سے اس سے کہتی ہے کہ میں تیری بہن ہاں یا بیوی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر چھکتی ہے۔ تاریخی گذشتہ شکلیں ذہن کی موجودہ انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان مثالوں سے اس قدر بھر دیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی مظاہر اگر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔

ہیپناٹک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا اشارہ سے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔ اشارہ قبول کرنے کی قوت کل حواس میں ہوتی ہے اگرچہ بعض علیہا یہ کہتے کہ مثال موجودہ حسی ارتسامت کو غلط نہیں کر سکتا یہ شخص اپنے شمار سے اس کی مثال دیکھے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل تاک کہ اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کہی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بوجہ ادراک نہ ہو کر ہوا خمارت کے متعلق

کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہلکو محسوس کرنا چاہتے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی کس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈرتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی آن واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں رکھ لیں تو یہ چند لمحہ کے لئے ہمارے خیال کو مہیب اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہو گا جس میں چوہی کے عقل نے اس کو کسی دوسرے مبداء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز غاصی سرلی سے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب کہنے لگے دیکھو تو باغ میں وستی ارکن بج رہا ہے مگر یہ جب ان کو معلوم ہوا کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت متحیر ہوئے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھو سنو تو یہی ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جو بھی اپنی نشست پر کھڑا تھا تو یہ پھر سنائی دیا۔ اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی مولناک طوفان کی آمد کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر ختم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک اکتے کی خرخراہٹ تھی جو فرش پر پڑا ہوا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جو نہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شے کے اس قدر مختلف ارتساات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیالی نہیں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کے حافظہ سے کام لیا اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بھری شکل ہوتی ہے جسکو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بھری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و معیاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بناء پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارے بھری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔ نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچپ مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کارنی ہوگی۔ اور یہ خود میرا واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً طرکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھتا کیا ہوں کہ جہاز کا چھت انجینیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور طرکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے تعجب ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے طرکار ہے گا۔ لیکن جب دیکھ لیا تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پا کر میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجینیر خیال کر لیا تھا وہ خود میرا کوٹ اور ٹوٹی تھی جو طرکی کے قریب ایک سیل پر ٹنسی ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انجمن ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھتا تھا لیکن دھوکہ
کے رقع ہو جانے کے بعد مجھے ارادہ بھی ٹوٹی اور کوٹ کو اس کے شاہ
خیال کرنا دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہر پارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں

ایک عمل پر ضرور بحث کرتے ہیں جس کو ادراک کہا جاتا ہے

کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حسیوں کا تصورات کے

ان انباروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے

کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے ادراک کی

عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و اصطفا

کرنا ادراک کی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات

ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراک کی اعمال ہی

ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی

رد عمل کی تاریخ میں "ترجمانی و متعلق در انہضام" و "تہذیب" یا محض خیال

و سمیع معنی میں ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد ادراک کی اعمال کی

تخلیل کا ابتدائی اور کی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض میسود ہے کیونکہ ان

کے تغیرات و مابج لا تعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ

کا نام ہے جن کا ہم نے استکلاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے

کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا

انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور

اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات

اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی

ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ایک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی

خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔

گو اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے

ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہما سب سے زیادہ مفید ہے۔
 جہاں فلاسفہ ادراک کن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور ادراک شدہ
 حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی
 ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تقابل سے وقوت پیدا ہوتا ہے۔
 لیکن بعض اوقات بقول اسٹینٹیل ادراک کن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ”اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے
 لیکن ادراک کی اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن میں
 نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی حالت کو بہت تیز و متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ
 جس نے صرف چوٹھوٹی میز پر دیکھی ہیں جب گول مین کو دیکھتا ہے تو اس کو
 بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک
 کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم
 کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں
 بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جو نئی
 ادراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس
 سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ وہ دونوں میں
 سے کوئی سا جزو افعالی و انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں
 زیادہ قوی ہوتا ہے۔

قدامت پرستی اسٹینٹیل کے اس بیان سے نفسیاتی تعقلات اور منطقی کلیات
 اور طباعی کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کئی غیر متغیر ہوتا ہے لیکن

معمولاً اشیاء کے جو تعقلات ہوتے ہیں ان میں استعمال
 سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعقلات قائم کریں
 جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش
 نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور انکی تجدید
 کرنے کے بچان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے ہمارا علم ان
 قدامت پسندی اور انقلابی اجزاء میں ہمیشہ صلح کرتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عنوان کے ماتحت آنا چاہئے۔ طبی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان لہجائے جس میں اس کے داخل کردینے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالیسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا ان کو سو رہا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے ہی تھا۔ میرے دو سالہ بچہ کو جب پہلے پہل سنگترہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالم انڈے دیکھے تو ان کو آکو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آکوں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مڑوان کا رنگ کش کو اس نے بلاتال طبی قینچی کہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ ناگزیر مہتاب ہے جس تک زندگی ہم کو گھینمتی ہے۔ جو اشیاء ہماری عادات اور اک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لیتے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو جو میس گھنٹہ کے بعد میں ہماری یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابلِ ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کر نیکی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہوں۔ دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شے ہمارے واقف دروشتاس تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بھیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لذات کی خصوصیت ہے

اس کی حرص کو طبعی استعجاب کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تعلقات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفر نامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ فجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر توجیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جسکو ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونہ میں اس درجہ حسن ہو لیکن اگر ہم کو قلم کی چھٹی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو دقت کاری کی ذاتی سہر دی کی بنا پر ہم کو مصوّر کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی خاتون ایک میڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے وقت کہتی ہے کہ وہ کیا یہ واقعاً سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں؟

ادراک کے ادراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جاتا ہے اور قانون یہ ہے درجن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے

آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز ارتسامات حس پر رد عمل کرنے کے آلات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم کو اس لئے دینے گئے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو رد عمل میں متحد کر سکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان مبہم ہے۔ اگر ہم اسکو ٹھیک معنی پہنچانے چاہتے ہیں تو جو بات ہماری عقل کے سب سے زیادہ قرین ہے

وہ یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ رد عمل کرتا ہے جن پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جسکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے یعنی یہ شے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر رد عمل ہو چکا ہے۔ تصدیق کروں گا رد عمل یہ ہے کہ جو متوج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شے ہے۔ اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اوہام - معمولی ادراک اور دھوکہ میں کوئی اجنبی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکہ

ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکہ اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکہ کے میں تو واقعاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اوہام اکثر ادراک عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر اچانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تمثالات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں وہم کامل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور بچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کاذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کاذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے نہایت ہی بین طور پر امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ حافظہ اور تخیل کے معمولی تمثالات اور اوہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ

ادہام کا ذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح شرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینٹن کی کے زیر علاج ایک شخص جسے انیم یا ہنگ کہا نے کے بعد بہت سے ادہام اور ادہام کا ذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے مثل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ ادہام کا ذب اگرچہ باہر کی طرف متقدم معلوم ہوتے ہیں مگر بالعموم میری بصارت کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو قف، لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن مثل کی تصویروں کے برخلاف ان کو جب مرضی پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں وہ دھڑکوں کا باعث ہوں پانہ ہوں، ادہام کا ذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے شریعت باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مراقی دیوانچی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار دین یا کامل مخرج ادہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی شکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص میں زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادہام کے متعلق اڈمنڈ کے نے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ایسا ضرور ہوتا ہے جسکو اپنی زندگی میں بھی نہ کبھی کاہل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ ادہام کیا ہوتے ہیں۔

”میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے بلیف دہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے نا دانستل کے عالم میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور

باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں
چاہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی
محبت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں بیٹھ بیٹھے ہوئے
نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ
دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے
خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ
ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں اس
حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔
”چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو
کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو
معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال
ہوا کہ وہ ایک آدمی منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے
گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے
اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے کہیں قرب و جوار
میں بھی نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں“

نجم کے ہدیان میں ادہام کا ذب ادہام صادق اور دھوکے
لے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلا ڈوناس کے ادہام اس اعتبار
سے ان کے شاہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان
کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر بکارتا رہا ہے۔ تقریباً نصف
انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔
ادہام اور دھوکے | پیناٹزم کے معمولوں میں ادہام بہت آسانی کے ساتھ
محض زبان سے کچھ کہہ دینے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ
پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے
تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو
مثال کو حاجت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خورد میں کے شیشہ سے بڑا کر دیا نشور کے ذریعہ یا ڈھیلے کو ذرا
 دبا کر دو گونہ کر دیا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اسے مسٹا دو تو
 معمول یہی ہے گا کہ نوٹ کو بڑا کر دیا ہے نوٹ کو دو گونہ کر دیا ہے نوٹ کو الٹ
 دیا گیا یا نوٹ کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خارج میں ایک
 ایسی شے ہے جس کی تمھارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت
 ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض تمثال
 پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بینٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی
 میں اس قسم کا نقطہ حاضراتی ادھام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ
 مجاہدین کے ادھام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم کیجھتی ہوتے ہیں یعنی
 مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سنتا ہے، صوتیں اسی وقت دیکھتا ہے
 جب اسی کوئی سی آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی
 طرح سے پائیہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا
 لہ طوبات چشم کے دھندلے پن سے اس تہج کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض
 کی سمعی یا بصری مرکوزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات
 کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو ادھام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل
 دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بینٹ کا یہ نظریہ کہ کل ادھام کا آغاز لازمی طور پر
 حوالی سے ہوتا ہے ادھام اور دھوکوں کو ایک ہی عضویاتی قسم میں منتقل
 کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام
 ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ
 ادراک ہو یا دھم ہو یا دھوکہ ہو محض وضاحت اس تہج سے حاصل ہوتی
 جو اعصاب در آور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے تہج کا محض
 شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی غلایا میں عمل انتشار کے پیدا کر دینے اور
 معروض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ معروض
 کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دار مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جیسے
 عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ تو آلات حس سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے جیا ہوتا ہے لیکن ہم عامل کے ذریعہ ان اجزاء میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا اکتیو صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔

موسیبونٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہو جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ فحشور سے شکل کا ذب جیشہ دوہری نہیں ہو جاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیبونٹ کے نزدیک فحشور کا وہ حصہ جو غیر معمولی طور پر عامل ہوتا ہے اس سے اس مروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے، اور حوالی کے آئس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں محسوس نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مابج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاذ حالات میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہمکو بعض ادہام ایسے طیس کے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور بعض ایسے طیس کے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسیبونٹ کا نظریہ صرف آنکھیں ادہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے بحیث مجموعی ان ادہام کا وجود کبھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے ادہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے ادہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آئس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے ادہام بھی ہو سکتے ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کرو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مدد مرکز ہوتا ہے۔

ادہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے ساتھ سمجھنا کل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہونے میں اور یہ امر کہ یہ صداقت نیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مشرٹلڈ منڈل نے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی گیدھی نے جاری رکھا۔ انتہائی نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر محالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حریت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

باب (۲۱)

ادراک مکان

عقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہلکے ان اشیاء کی جسامتوں
شکلوں اور فاصلوں کا متعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان
ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ بریں ہلکے حقیقی مکان کا بھی ایک
غیر محدود تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء
واقع ہیں۔ یہ ایسا ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں
مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکر ترقی کرتا ہے؟
نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر
ہوگا کہ اس میں بحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجائش
نہیں میں سادگی کے ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا
کروں گا جو مجھ کو قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حسوں میں حجم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل
کی گچ میں سیٹ کے قلم کی کرکڑا ہٹ سے زیادہ حجم ہوتا ہے گرم پانی
سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے وہ پین کے پچھلے جانے سے
زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد و نزل کی تیواری

یا قونج اور درد کمر کی تکلیف سے کم مدت معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا تارہ
دو پہر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائری نالی
کے جس بھی بغیر جم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بو بھی اس سے خالی نہیں
داخلی اعضاء کی حسوں میں کوئی بہت نمایاں ہوتا ہے۔
سیری اور گرسلی گھٹن یا دل کی دھڑکن درد وغیرہ اسکی مثالیں ہیں
متلی بخار نیند کے غلبے مکان وغیرہ میں ہلکواپنی عام جسمانی حالت کا شعور
ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل حجم محسوس
طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور تمام حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ بڑھ جاتا
ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شکیلی ایسے اعضاء میں خیر مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے
ہیں شکیلیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جقدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے اتنا
کسی عضو سے نہیں ہو سکتا علاوہ ہیں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو
چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کر سکتی
ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں
ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہلکواپنی اور نہیں
ملتی کان سے ہلکواپنی کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن جلد سے
بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتا ہے۔ علاوہ ہیں اس حجم
کی وسعت ایک جہت میں بھرا اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہت میں اسکی
حدود استقدار مہم ہوتے ہیں اسیں سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس جس کا
مختصر اور ہمہ گیر نام حجم ہی ہو سکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی ہول کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے حجم کے اعتبار سے
متبادل کر سکتے ہیں۔ جو لوگ پیدا ہوتے ہیں ان کے ہول میں جب انکی بنیائی درست ہو جاتی
ہے تو انکو اشیاء کا قد و قامت فریضہ کر جیت ہوتی ہے۔ فریضہ صاحب اپنے ایک
فریضہ کا حال بیان کرتے ہیں جسکو ہوتا بند سے شفا ہوئی تھی۔ اسکو ہر شے اس سے
زیادہ بڑی دکھائی دیتی تھی اسنے کسی شے کی جلد اس کو فرض کرنا تھا مگر نہ ہوتا
جانتا پھر اسے توجہ سے ہی بڑی معلوم ہوتی تھی بلکہ اسنے اسے اس طرح کی طرح

بڑائی ہوتی ہے روشن اجسام سے بقول ہیزنگ ہکو ایسا اور کم ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ تیار ہوا تو اس کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ منہ کے اندر روتی جوف کو اگر زبان سے بٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سائے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلا ڈالنے کے بعد سوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا پلٹے ہوئے دانت کی ترشیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ صماخ گوش کے قریب بھنگے کی بھنبھناہٹ ایسی معلوم ہوگی جیسے تیرتی اڑ رہی ہے۔ جوف دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلہ چھوٹے عضو میں لیکن ان سے ہکو بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حسی آلات کی حدود ہیں جسامت کے احساس اور عضو نتیجہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ ٹھیکہ پہلوں پر قمر کی نسبت سر سے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوازی ایک دوسرے سے دو انچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکرٹی ہوئی معلوم ہوگی۔ جلد پر اگر دو نقلوں کو باہم ایک تسین فاصلہ پر قائم کیا جائے مثلاً کندہ نوک کی پرکار یا قلعچی سے اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے حقیقت دو متوازی خط کھینچ جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اختیار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب اگر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصے ایلیمی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



خط تقاطعی برکار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور خط مسلسل راہ جاس کو
اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر
آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصلی مکان
جس ہوتی ہے سے مکان کے متعلق بعد میں ہم کو جس قدر بھی قطعی علم ہوتا ہے
وہ سب اسی سے امتیاز ایتلاف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ
سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تعمیر | نوزائیدہ بچہ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا
ہے اس کو اگرچہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے
لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں
فاصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرے میں بچہ پیدا ہوتا ہے
وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی
خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں
رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی، مختلف جہتوں میں
خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملا کر، وسعت دے سکتے ہیں۔ لیکن واقعاً
اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں بچہ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود
اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے
سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جزو یہ ہو گا کہ وہ ان مکانی
حصوں سے واقف ہو گا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچانے اور

شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گراہٹ سے ایک ہی شے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلنا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بناء پر ایک شے نظر آتے ہی پہچان لی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جس قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعقل اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جیسا کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک متعین ترتیب کے ساتھ نام نہاد سے الگ الگ طور پر مرتب نظر آئیں۔ پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک کر کے بحث کر سکتے ہیں۔

۱۔ تقسیم و امتیاز | اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۱۱ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ مجموعی سماعت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن رنگین شے توجہ کو اپنی طرف منطقت کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ معلومہ حقیقت میں خلکو بانی سماعت نظر یا سماعت لمس گیر ہوتے ہیں۔

جب ان معروضات کا علیحدہ علیحدہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حسیات انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہئے جسکے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہو جاتی ہے اور انسان ان کو علیحدہ پہچاننے لگتا ہے تو پھر کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منحطف کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند ممیز و متباہین معروضات کو عام ماحولیت میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی تمیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حسیات کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہئے۔

مختلف حسوں کا | جب ایک وقت میں دو حواسے مشہم ہوتے ہیں تو ہم ملکہ ایک شے سمجھنا | انکے معروضات کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصول جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چیخنے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شے یعنی برقی رو کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض بصری کی مکانیت معروض سماعت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہو جاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انکی وسعتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر ان میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم انسان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا مکانی اعتبار سے مرتب ہو جاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حسوں میں سے ایک کو تو ان سمجھا جاتا ہے اور باقی حسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس کو اصل شے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور علی اعتبار
 سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔
 لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے
 ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں
 اسلئے ہم جسامت لمبی و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور اتنے
 سے یہ مشترک جسامت شے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ
 تر تو شکل ہی اصل شے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و برودت
 وغیرہ بھی اصل شے معلوم ہو سکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و برودت بڑا آواز
 رنگ یا اور جو مظاہر ہم کو لمبی و بصری جسامت کی ساتھ واضح طور پر متاثر کریں
 وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم
 کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شے کو دیکھتے ہیں
 اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت
 یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لمبی و بصری
 مکان کو قرار دیتے ہیں اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک
 کمزور سی شکل میں جھلک رہے ہیں اور ایسے مکاناتوں میں جھلک
 رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں
 قابل غور امر یہ ہے کہ وہ حس جن کے مکانی علایق جسم ہو کر ایک ہوجاتے
 ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حووں میں ایک دوسرے
 کو شعور سے خارج کر دینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ
 ان واحد میں توجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور
 ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے
 ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس
 ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں
 خلل انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدع سے خیال کرتے ہیں
 (۳) ماحول کی حس ایک ہی آلہ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہو سکتی اسی لئے ان کو ایک مبدے سے منسوب نہیں کرتے بلکہ غایت کے ایک سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو پہ پہلو ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں جو ایک احس کے مکان سے بہت بڑا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شے کم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر دوڑا کر ہم اسکو پا سکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساحت کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے گرد اور ایسی چیزوں کا حاشہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں اسکے ساتھ ہی وہ حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف بصری ساختوں میں تغیر ہوتا ہے وہ محسوس اور ذہن نشیں ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ ذاتیات کے ذریعہ سے ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جس بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بے اختلاف ہوتا ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعت کو علحدہ کر لیتے ہیں اور محض انھیں کا خیال کرتے ہیں جبکی طرف محض حرکات ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مختلف ہوتی ہیں اسلئے ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے مترادف معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی دماغ دیکھتے ہیں تو فوراً گر غلطی سے عضلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک میں سب سے بڑا عامل خیال کرنے لگیں گے۔

مقامیتوں کی ترتیب جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنانی دیتی ہیں انکی ترتیب مقامی متعین کرنے میں حس عضلی کو بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقطہ کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شکیہ کا ایک اور نقطہ ہمارے توجہ کو اپنی طرف منقط کر لیتا ہے اور چشم زدنی میں ہم

تقریباً اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے شبکی
خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سرعت
کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے
دونوں سرور پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ
کرتا ہے جبکہ اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے
سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیسرا نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف
کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلے کے لئے اور بھی زیادہ حرکت
کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ
پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ
میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین
کھینچتی رہتی ہیں جن کو یہ توجہ سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے
مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی کی شے کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو
منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے
جسکو کوئی ممکن حرکت کھینچتی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط
کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی
کے تمام اجزاء کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت
دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں جسے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے
ہیں۔ خطوط کبھی شریانی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہر صورت
جن اشیاء کے مابین یہ تدریج حاصل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم
و ترتیب بخشتے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بول میں ہوتا ہے۔ ہمارا سرجب ایک
خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بول کو اچھی طرح
سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز
یا بول بھی ہو جاتی اور کوئی اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے
لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بولان حرکات سے

علمیہ و متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سرے پر واقع ہوتی ہیں۔ جو حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو ہم دائری مالیوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی غصروف سے اور کچھ ان آرتسامات سے جو آٹھ پر بستے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اقسام کی بنیاد پر ہر وہ شے جسکو انسان دیکھتا ہے جھوٹا سمجھتا یا سنا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر بھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعہ موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہوں محض تصور ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں نہیں چاہتا کہ یہ بیان الباذلالتہ یعنی نامعلومہ اور عمیق کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک فہرست اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم کے اعتبار سے پیمائش میں ان وسعتوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انخساف

ہم کو مختلف حصوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ انگلی اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی بہت وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلدی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۳۹ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حیثیت سے محسوس کرتے ہیں۔ اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کر لیا جاتا ہے) ایک بات قابلِ غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو مقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک جس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سرے سے واقف چھوٹا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سر اس میں داخل نہیں ہو سکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمبے کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اور اعضا کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کر سکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحیات کی اس طرح سے پیمائش کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد شے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد تیسری پر رکھیں گے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو فصل نمبر ۶۵) لیکن سادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دینا اور ہم نسبتاً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شبکیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو ارتسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اگر ارتسام ایک ہی شے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہتا ہے۔ جب شے حرکت کر کے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو جس اس کے شمال سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکی حلقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر تغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکی مکانی احساس کے کوئی معنی نہیں لے سکتے شبکی جسامت کی نظر اندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں انطباق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری انگلی آسکے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جس میں اس کو گاڑی کے پیچھے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکی (یعنی ابتدائی شبکی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے۔ ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیدا کرنا پڑتا ہے جس کو سکن آنکھ کی معصومی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ لطف لادہ اور اک پیدا کرنا چاہئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ معصومی مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت عملی اور جالیانی اغراض سے متین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کر کے کا فور ہو جاتے ہیں۔

کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چکاچوند میں چھپ جاتا ہے جو محض تصویری شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرئی چیزوں کی شکلیں تناظری بگاڑ ہوتے ہیں۔ مربع میز میں ہمیشہ دو زاویہ مساویہ نظر آتے ہیں اور دو منفرجہ۔ دیوار کے کاغذوں قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضادی سی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بدلنے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لامتناہی اور مسلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہنی میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں معمولی حالت میں ہمارا سر سیدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہئے جس سے یہ خطوط تا بہ امکان سطح بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام حجم پیمائشیں اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر حسیں اور حسوں کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ حقیقتی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصری حس ہوتی ہے تو ہم اس شے کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھنے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ اور کسی حالت میں تو اس یہ وہ شے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے۔ علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر ریاضی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے ممکن ہے ایک مستطیل صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی سی شکل اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو سیکھنا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ سیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شعاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو ہماری کل ذہنی زندگی میں جاری و ساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہمارے ہر کو اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شے ایک ہوتی ہے۔ شے کی خاطر علامات سے قطع نظر کر کے ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آنی جانی متحالات کو غیر متغیر اسرار کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصری معیارات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصری حس دوسری بصری حس کے یاد دلادینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجہ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہے۔ ہو اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی بوتل سیب یا پینیر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں بصری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصارت کی طرف ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام ترتیب اور انتقالی اعادہ پر صرف یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہ اسی اشتغالی فعلیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آچکا ہے۔

بعد ثالث یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکٹے نے اپنے جدید نظریہ بصری حس بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی

حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیات کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا یہ علامتیں قطری نہیں ہیں بلکہ ایسے تو اس ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایتلاف پا جاتے ہیں۔ انھیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکٹے کہتا ہے کہ ایک شے کے لمسی و بصری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بار بار مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہوئے ہیں مثلاً جب ہم آنکھ کھولتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شے کتنی دور ہے لیکن برکٹے کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بھی حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکٹے کے نزدیک مکان خارج کا ایک نقطہ شبکیہ کو ایک نقطہ ہی سے قسماً کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو برکتے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض لمس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً تمثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق و تقارب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکتے کی یہ مراد ہے کہ اس شے متعلق ہمارا نقل باز دیا ٹانگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکتے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس حجم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کتنے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چٹائی شے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظر انداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ثالث ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصارت کا کوئی ایسا عضو یا عمل نہ بتا سکوں جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکتے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ وہیٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف منظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں ایسے جانور

جس کے ایک ڈھیلہ ہو اگر ہم جیسے تو اسے عقلی مل جائیں تو اسے سہلجیادی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ایسی طرح کی متحرک چیزیں ہیں بعد دیگر شبکیہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساخت نظر کے پہلے دو بعدوں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے اور اک عمق کے عضویاتی سبب کو مختلف مراحج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شے کی ایک حس اس کی حقیقی جسامت و شکل کو ظاہر کرنے کے لئے منتخب کر لی جائیگی ایک حس موجودہ شے کی پیمائش کرے گی اور یہ شے اور حسوں کی چھانٹش کرے گی۔ یعنی شبکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی شے کی تمثال کے متعکس ہو چکی وچہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے جس حالت میں شے اپنا فاصلہ یا پارخ نہ بدلے اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کر دو کہ ایک پیچیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شے ایک چھڑی ہے جو پہلے تو لبسان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کر دو جو سر اگھوم نہیں رہا ہے وہی آنکھ کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی تمثال تبدیل چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پرلا سرا ورے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہو گا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آنے لگیگا اور تمثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آ جائے گی فرض کر دو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق رد عمل کرے گا (جو یہ ہو گا جہاں تک ہو سکیگا یہ کل عملیات کو ایک کر دیکھا) اور اس کو ایک متغیر شے کی تبدیل ہیئت کے بجائے ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حس عمق ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر عمق کی حس ہوگی کونسی شے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھڑی کا بعدی سر اقریبی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہوگا اس کو کل جھپٹری کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہئے لیکن اس کے طول کو چوڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقدار میں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات بن جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پیمائش حقیقتہً جیسا کہ برسکے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جبکہ وہ غلطی سے منکر ہے۔

اور اک مکان میں | لیکن اگرچہ برسکے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے عقل کیا کام کرتی ہے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت اور جسم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی لمسی مکان اور عالم ہے بصری مکان اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی و حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایتلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معروض بصری کے لمسی حدود میں کیا معنی ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو شفا ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ ”غالباً“ یہ گھوڑا ہے اور نہ اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیاء کے اضافی فاصلہ کا حس کی حضرات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشانیاں مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لس کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ مگر ان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصری حسوں میں وہی پہلو اور علاقوں دیکھنے کے لئے جو پہلے سے اسی اور حسی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ اگر اول تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تھوڑی سی مقدار قدرتا ہوتی ہے اور

دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب و ایٹلاف کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجیہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصری حسوں کا مفہم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس باعتبار قدامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے بلکہ وجدان ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ موجودہ حس ہر لمحہ علامت بن سکتی ہے اور کسی ایسی شے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہو یہ فرض کے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر متحد تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

باب ۲۲

استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قیوم فلسفہ میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے معرا قرار دیا جاتا ہے۔ بائیں ائمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تشالوات کے سلسل پر مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تشال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تشال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رو عالم خیال ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ممکن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے ارتباط کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہم بہت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکریں جن حدود

کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی مقرون ہوتی ہیں غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گزشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقاء سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل و ہیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن معمولی علاقے کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذ اور سمبولی علاقے اور مشابہتوں کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں شکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منقطع کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شارمین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض امکا فی جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہم کو اشیاء کا تجربہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہم کو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔

ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو صحیح معنی میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔ استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ایٹلافی فکر کے سلسل کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء کے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح و بین قسم کی مجرد و عام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمہ سے یہ نکل رہا ہے اس کا کوئی یہ عادی یا مشابہ متلاف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایتلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربہ یا مضمی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور متلافات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہو تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کر لے گا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر مسمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جہاں ہماری تمام ایتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

نئے معطیات سے روبراہ ہونے کی اس قابلیت کو ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ایتلافی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کر دے گا اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کوئی خصوصیت ہے۔ اس میں تحلیل و تجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

استدلال کی صحیح
تعریف

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملتا تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کسی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں اب تک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔
واقعہ یا مقرون جزو کا نام فرض کرو اسے

وصف لازمی پ ہے اور وصف کا خاصہ فرض کرو ج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا انتاج بغیر ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد واسطہ ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجر د وصف ب کو دیدیتا ہے۔ جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ درحقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دیکھنے کو استدلال کہتے ہیں اور فن استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چھپا

ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن

میں لے آئے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب۔ ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہو گا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صفری یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقع ہو۔

یہ ادراک کہ اب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجرد یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل کے | جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً کیا مراد ہے | سیندور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں

نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو ہم کاغذ پر کھینچتے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جھٹ اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبتاً پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سیندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری بھی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف و خواص کا خسیہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تصور ابھی تصور کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ ہر شے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کمریٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اسنے پاؤغذا روزانہ کھاتا ہے۔ خاصہ صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اتنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر و خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور تائب کا منتظم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو وضع طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر واقعا اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں بھی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے مطلقاً لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ ملے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہو گا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے
 دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر
 بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی سے بھی ہے یہ ہائیڈرو کاربونیٹ شے
 بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آٹھ انچ چوڑی اور دس انچ لمبی ہے۔ یہ
 ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کمیت میں جو پتھر پڑا ہے
 اس سے ایک فرلانک مشرق میں واقع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت
 ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ ناقصا ہی ہے۔ ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز
 پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف
 کے حق میں نا انصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت
 اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور بچ سے کام لیتا
 رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت
 گو میری محدود اور عملی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک
 میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی
 کام کر سکتا ہوں خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے
 عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ
 اس کے تمام اجزاء کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر
 منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھار کر
 دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی نہ ہو سکتا مگر دارنیر سے اپنی
 اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا
 آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگایا
 لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ
 اگر ہم ایسا کریں گے تو خدا کا ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ
 محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہیے۔
 اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہیے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے
 ہیں ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرف داری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت اتنا کید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر طرہ واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتہً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مشطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں۔ متعلم کے ذہن میں یقیناً کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دیر تا ہے جو اس کی ایک ذرا سی غرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیر تا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض کے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلتی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شے بھی اہل نہیں ہوتی یہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت بن جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تقصیبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسما اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت غسوب کرتے ہیں۔ شے دراصل وہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتاً غیر حقیقی
معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے
جہاں تاک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ
اصل جو ہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استقصاف
وتعقل ذہن کے محض علی اسلحہ ہیں شے کا اصل جوہر اس کے اوصاف
میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ
میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں میں
اس شے کو ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم
وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں
اور ایسی شے کی حیثیت سے میں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ
وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کرتے نام لیتے اور تعقل کرتے
وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے کا عدم معلوم ہونے لگتے ہیں
اوصاف کو نئے اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص
اور مختلف اوقات میں بعد اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی
شے کے مختلف نام اور مختلف تعقلات ہوتے ہیں۔ لیکن رومرہ کے
استعمال کی بہت سی (اشیا، مثلاً کاغذ، روشنائی مکھن اور کوٹ) میں ایسے
مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں
کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح
طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے
بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید
ہوتے ہیں۔

استدلال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے۔ اب
ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف لوٹتے

ہیں۔

ب ج ہے ا ب ہے

ا ج ہے

ب کو فی الحال مقروں واقعہ مظہر یا حقیقت (یعنی ا کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم ب (جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا) کے واسطے سے ج کے متعلق استدلال کر سکتے ہیں تو

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت سفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا ثقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی اگر آپر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہبر ہی کرے اگر ہم میں فراست سے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوتے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کر دیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا ثقل محض ن کے طور پر کرتے پ

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استعجاب کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجزیہ ہی طور پر ثقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ یہ ثقل صحیح ہو اور صحیح طور پر ثقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجسمہ خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیا جائے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے۔

نتیجہ استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً بھی پہنچ جائے محسوسات درحقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئینوں اور تصویروں سے کھیلنے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی بیویوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو سنگنی گر اگر دروازہ کھول سکتی ہیں لیکن اگر سنگنی بگڑ گئی تو کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ ہاں اگر ارمیٹا دھندہ حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ابتلا ف ہو جائے تو ادربات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کونسے حصے میں خرابی ہے آیا سنگنی اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اوپر کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو دروازے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے بچا ایک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹہ کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لٹکن گھنٹہ کے کیس کی کشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا لیمپ ہے جس کی چمنی اگر لو تقریباً پانچ اوپر کو نہ اٹھا دی جائے تو بہت برائی طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کہ و کاوش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمنی کو ہمیشہ ایک کیل کے ذریعے سے اچھا رہے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل محض دو مجموعوں کا ایتلاف ہے شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً
استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم
ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے
ساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔
لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ
دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا
نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے
ساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زاویہ خطوط
کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے
کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت
یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کولنا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق اس
وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے
مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور
اس کی فراست کا انحصار تعلق کے محسوس کرتے ہوئے

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جزو منقطع اس
تمام واقعے کے ساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے
یہ جزو کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا
ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا
سکتا۔ اب ان باتوں پر یکے بعد دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں کہ

(۱) فرض کرو کہ بڑا ایک متقان دکھاتا ہے اور میں اس کو دیکھ کر
کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا
اس کا رنگ اڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی
نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ
میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریقے پر غیر پایدار
ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ اسید رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو پگھل جائیگا یا یہ کہ اگر مہر آگنیے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی انگلی کا سر موٹا نظر آئیگا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہوا کو سکنرات کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹری ہوتی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بطریقہ ختمی نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آگہ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کر لے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربے کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو تصور ہم نے اس میں فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں منطبعی و نتیجے کے باہر واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض متفرعہ اجزایا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی بہیم چیزیں ہیں۔ مخفی شاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گو اس قدر نہیں لیکن پھر بھی ایک حد تک ہے اور وروازہ جو کھٹ میں پھنس جانے کو جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا، بہ شکل کیا جاسکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجے کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا کہ

(۲) اب دوسری بات کو لواصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کہوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تیرہ متفرعہ خصوصیات مفروضات واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہو گا تو حرکت کے سو تجربے ہونے ہوں گے۔ عدسہ میں سے برکریں گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تم شاید غائب ہو جاؤ۔ عدسہ کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گئے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تغیر ہو جاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمہارے تجربے میں آتی ہو سکتی ہیں دوسری وجہ تشذہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علاوہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ کھربے کے کھرچنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ کھرچنے کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گو بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریات کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثرتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراسٹ

استدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علاوہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستبط نہ ہوگا۔ خصوصیات کیونکہ
 علحدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب
 ہو خدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے
 استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا مریعوں
 کے قانون کی طرف توجہ سبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت
 ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلہ کو دارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے
 ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو نئی تحقیقات کے آغاز کرنے
 کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعات کے متعلق ہمارے
 بصیرت قدرتی طور پر کیونکر ترقی کرتی ہے؟

ابتداء ہمارے تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخلی اعتبار سے
 اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجاً اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر
 اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں
 حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں ثبوت
 پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس
 سچے کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور
 اپنی ذی حرکت دایہ میں اتنا زہر ہوتا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس
 کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی دیکھ اس
 کی توجہ کو اپنی طرف کھینچ لے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ
 اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتنا عجائب گھر کارخانہ نادرا قف
 کے لئے محض مبہم کو پریشان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے
 والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں
 کی طرف جائے یہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر
 شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پروا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے
 اقیانوس پیدا کر دیا ہے علم نباتات اور شجر کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارلس سنکس کو ایک شخص جمائجنے کی تقطیع کر کے اس کے عجیب و غریب احشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے میرے نزدیک تو یہ کہاں اور گلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا وہ جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لاپچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر کم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے لئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں لیکن جن کا ایک نو آموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شے کے کون سے عنصر کی طرف متوجہ ہو گئے؟ اس کے دو بدیہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی نو کو لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان سے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جبلتی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی نو یا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مہم مجموعے میں سے جھڑیوں اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی ممالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے ایل جہاز کے پاس سمجھیں اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انہیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے بنائیاں ہو جانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہئے کہ یہ ناقابل تکمیل انتہائی اجزاء ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جمالیاتی تحریکات یا عملی و جمالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علیحدہ کر سکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبتاً بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکتا ہے۔ انسان جس کی جمالیات، عملی ضروریات اور جمالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں جن میں ہر عاصہ حصہ لیتا ہے (محض انہیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو علیحدہ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دیکھیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون اخراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی۔

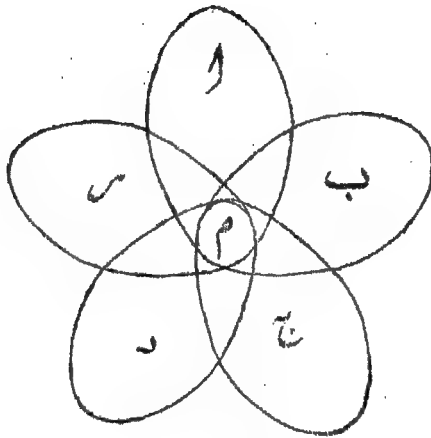
ان تلافی شیا بہت سے غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو اتلاف شیا بہت کے تیا مدد ملتی ہے

باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے امتیاز میں بہت زیادہ دلتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروانہ میں بنی ہوئی ہیں چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر بحث کروں گا

اگر ہمیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کہا کر دے گے ظاہر ہے کہ جتنا جلد اور رعت کے ساتھ ممکن ہو گا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کر دے گے شعور کے جلد جلد شغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف کو یا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انہیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہوتا تو کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس دان جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسے اشل جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کر لے جس کا مباحث ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں ملے نہ ہوتی تھی اگرچہ باقی اور تمام اشل جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کہیں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب متلازم ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلفہ اپنی پوری بوقلمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں جب تک یہ نہ ہوگا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سب متلازمات سے جدا ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطق پر مبنی ہوئی

وہ فوراً سمجھ گئے ہو گئے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طرق
طریق عکس طریق طرح طریق اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مد نظر
ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں حائل مسئلہ کی ایک فہرست ہوتی
ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف
منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں اختلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ
ہو گا وہ ذہن خود بخود مسائل کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ایک واقعہ
ہے جس میں ہر ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر آج دس اور دس
کو یاد دلائے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں ہر موجود ہو لیکن جو اس
جیوان کے تجربہ میں جس کو اب آکا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے نہ آئے
ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا اختلاف منتظم کے مذکورہ سرچ منجاب اور
حکیم کے مشابہ مسئلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دیجائے گا اور ممکن ہے
کہ ہر کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور
اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی عملی اور جمالی
اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب
سے بڑی مدد اختلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے
کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور
حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر
کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی حائل مسئلہ کو جمع نہ کر سکتے
لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل
کرتی ہے حائل مسئلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں
ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے اور اس طرح
سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں اور اک ہو سکتا ہے جس کو ایسا
ذہن کبھی نہ محسوس کر سکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا
ہے۔



شکل نمبر ۶۶

شکل نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں (ا) ب ج د اور س کو یاد دلاتا ہے جو م کے حامل ہونے کے اعتبار سے ایکے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ م کا تعلق اس قدر مختلف منزلات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائے گا اور ہم اس کی طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے۔

اگر معلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر کو تسلیم کر لے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایٹلاف زیادہ ہوگا اس کو چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی فکر نظر نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایٹلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے کہ ان میں ایٹلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا اطلاقی استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے۔ یہی حکم کی قوت استدلال جو نسبت طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں ایٹلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقروں شے سے دوسری مقروں ہم سے کہیں زیادہ یکسانی کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں ایٹلاف تھورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقروں ایٹلافات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہو سکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیاء پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرتا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقروں فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نمایاں و موکد نہ ہو اور شے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شے سے ممتاز کرتا ہو اور شے ہے۔ لیکن بالکل غیر محلل مقروں اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صد ہا درمیانی مدارج ہو سکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تبصیر بہم طور پر ہوئی ہو اگرچہ روپیفر سیدہ اور پروفیسر لائڈ مارن ہر نام تجویز کرتے ہیں آخر الذکر مصنف کامل تجرید کو منتشر کہتا ہے۔ میرے نزدیک کچھ معبر میں ہوتا ہے اور نہ رسیدہ میں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گودونوں لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفسیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے
سیری رائے میں تو ڈاکٹر رو سینئر کے مندرجہ ذیل اقتباس میں لفظ سید
کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا۔

مرغابیاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پر اترنے سے
کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بندھنی پر سے غوطہ لگاتی
ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا
ہے کہ حیوانات میں ایک سیدہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق
ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش
نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے
خشکی پر کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ سیدے
رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے
لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں
کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے
یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں بدلے۔ لیکن اور
بہت سی باتیں۔ ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی
اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اچھے شکاری کتے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت
پرندوں کو کبھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں
کو لار یا تھا جو اڑتے نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں چلا رہے تھے
اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مر گیا اسکو وہیں
پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لیکھا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے
کے لینے کے لیے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم
ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتے کے ذہن میں برہمت تمام نہ گذرے ہو
کہ اسے زندہ لے چلو۔ مار ڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس مثال کچھ بھی ہوں جن کے
ساتھ یہ مجرد خیالات ملے ہوئے ہوں گے دوسری بات ہے اشیاء کے مخصوص اور اہم

پہلوں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جلی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو علم نہیں کرتے یہ اس کے توجہ میں کیا جاسکتا ہے کہ حیوانوں میں اس قسم کا ابتلا ف مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شے کو دیکھ کر فہم ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خفیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو اختیارات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ ابتلا ف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں کہیں بہت نہیں ہوتا۔ ایک پوری شے دوسری پوری شے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دو وضع پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر رہے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی اشیاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے عوام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کہنے کی ذہنیت ڈال دی جاسکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے غروب آفتاب سے پہلے دروں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کہ ناگہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کہوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

تمثل میں واقعی کے موجود سلسل کو توڑ کر کبھی سیال حالت میں تحلیل
 نہیں کرنا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا
 ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی کہ

باب ۲۳

شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی گذشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر امید ہوتا ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہیے کیونکہ مرکز کا ہیجان برائندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو ہیجانوں کو روایات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے؟

در آئندہ اعصاب پر چار قسم بھی ہوتا ہے۔ اس سے برائندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔ تشنات سے قطع نظر کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی

کی کوند کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گدے گدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خفیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گدے گدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر پین نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا کہ جب کسی ارشام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو متوجہات و ملح پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام پہچان ہوتا ہے اور احتیاجی متاثر ہوتے ہیں۔

ہر ارشام بلا استثنا عصبی مرکوزوں کے ذریعہ منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے تنوج کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں خلل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گزرنے کی بناء پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بناء پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جسمانی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکنا بلکہ ان مراکزوں کے پہچان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے تنوج کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رُک جاتا ہے یا اس کی رفتار نہیں گمی آ جاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کر لے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ برآمدہ موج عصب المبتعد سے قلب کی طرف جاتا ہے اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تڑک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جانی رہتی ہے۔

بالعموم ارتسام حسی کا اثر روکنے اور دبائے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی موج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے کل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں۔ گزشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دباؤ تنفس عرفی غلظت پتلی مثانہ اسحاق رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کیفیت و کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تڑک یا دہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکزی عصبی مادہ عمدہ موصول کے مانند ہوا اور بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے کسی حصہ کے تباہی اس وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر جگہ متغیر نہ کر دیا جائے۔ ہر سینڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کر لئے کہ کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے نرئی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض و امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روایات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں نرئی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جنگویانہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جن میں کھانا

اٹنا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو میکائلی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے توجہ کو جیسا کہ اشارہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔ اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تفسیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں:-

(۱) جذبی اظہارات

(۲) جبلی یا تسلیقی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

باب ۴۴

جذبہ

جذبہ اور جبلت | ماحول کی کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے مظاہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلتی رد عمل (جو ایک ہی شے سے ہو سکتے ہیں) میں امتیاز کرنا ایک حد تک وقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جبلت کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان و تشریح بھی بے سوو ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی اور جن روات عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علاقے کا

ذکر کرنے لگیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہو گئی۔ ہر وہ شے جو جبلت کو پہچان میں لاتی ہے جذبہ کو بھی براہِ نگینہ کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جاسکتا ہے کہ جس ردِ عمل کو جذبی کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس ردِ عمل کو جبلی کہتے ہیں وہ بڑھ کر پہچان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال پہچان کے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کہہ کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوشِ محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کرونگا۔

جذبہ کی لاتعداد اقسام
 اقسام کو جذبات کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلہ شدہ جسمانی ردِ عمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جمالیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی ردِ عمل مقابلہ بہت کم شدید ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات و حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت عداوت پیر بغض کین حقارت عناد کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر نیچے تک یہ موضوع تشریحی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہو گا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعویٰ جھوٹے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجرید نہیں جو محض بیانی و تشریحی ہی نہ ہو۔ ناولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہلکا اسے سابقہ پڑتا ہے اور ہم میں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر میں اس موضوع پر کتابیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی شوپنہائر کے کھیت پر بیٹھ کر خیالوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے تو ان کے تنوع کی وجہ

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ ان کو بالکل علیحدہ علیحدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ

طبیعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علیحدہ علیحدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کر لی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں جس طرح سے اب انواع کو وارث و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے، تو محض اتنا ذکر کرنے اور فہرست بنانے کی چند ان اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی لفظ مل جائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفحات پر جذبی احساس کا ایک نہایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور آئندہ اپنے بیان کو جذبات کشیف تک محدود رکھوں گا۔

جذبات کشیف | ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ میں احساس علامہ کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا جسمانی سے پیدا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامہ کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا ہوتا ہے

نظریہ یہ ہے کہ ہچان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اس لئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو کچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس اقتراضیہ کی مجھے طبیعت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے باہین علامہ جسمانی کا حامل ہونا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کا پیتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامت ہوں تو یہ اپنی کوئی شے کے اعتبار سے بالکل وقوفی ہو گا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مغفوق ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم سمجھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں ہماری توہین ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقعاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہئے۔ اگر افراطیہ کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنیگا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور انکار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابتداءً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادر کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور سبھی زیادہ ہوتا ہے اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو ”اب خیر نہیں“ کا مشہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود پیچھے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی مہینر تخیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوئی کہ کھوڑے کے خوں بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے شش آگیا تھا اور جیرت تھی کہ مجھے غش کیوں آگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دہوکہ نہیں دیتا تو

میں نے لکڑی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے
 اس وقت طفلانہ استغجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک
 سیری آنکھوں کے سامنے اندازہ آگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا میں
 نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی مبتلا
 لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا
 اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے
 اس امر پر بڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی
 محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے ہوں
 اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا قریبی سبب کوئی تحقیقی اثر ہے جو
 اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ
 بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس
 کے ذریعہ سے ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی
 حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں
 ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلا وجہ خوف غصہ رنج یا غرور میں مبتلا
 ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے
 موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو
 ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر فکری اس
 ہو جانے ہیں کہ تقریباً ہر چیز خواہ وہ کتنا ہی ناکافی و غیر صحیح کیوں نہ ہو
 ان کو اس جہت میں پہنچ کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا
 کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جذبہ نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص بیمار
 سانس نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا
 تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش بیٹھنے اور
 دھبک جانے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں
 اور ایسے احتیاطی اعمال ہو رہے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور
 یہ سب خود بخود اور بلا وجہ ہو رہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہو گا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور وہی خوف کا مریض ہو گا۔
 میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ
 مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام فقد قلب اور آلات تنفس کے گرد
 ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری توہیہ کوشش ہوتی
 ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں
 سانس بے بے یے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے یا
 اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور
 کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتہً جسمانی ہوتی ہے اور کسی قسم کا بھی
 دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی
 ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جس وقت اس کا
 وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے
 یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو
 میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مختص سمجھ سکتا ہوں خالی از دلچسپی نہ ہو گا۔
 اس سے یہ اسید کرنا تو بجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید
 جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ
 نہیں ہوتی ان کا تو وہ شاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے
 متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صحیح مان سکتے
 ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر حصہ اس حس
 شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک
 کرتا ہے خواہ وہ حسی ہو یا حلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا شکوک یا کس قدر
 حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حسیت کے ان مرکبات
 کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سے تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے
 ساتھ شاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور بارہ منقبض ہوتے ہیں جبوقت
 ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق
 میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو نگلتے وقت گلے کے صاف کرنے یا خفیف

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں ہوں ان کے متعلق کچھ نہ کچھ
کہا جاسکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے
یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم حیوانی رد عمل کے بغیر حیثیت
مجموعی ایسی عدم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔
اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو
بہت ہی دشوار کر دیتی ہے ممکن ہے ہم عضلات ارادی میں تو اس کو
معلوم کر سکیں لیکن جلد غدد و ادراستاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی
چیپینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا
اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کچھ کھلا اور بے مغز سا معلوم ہو گا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے
کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام
علامات حیوانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی
نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے
محض ادراک کی سرور اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے
کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے
اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار
ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے مسئلہ
بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے
تمام احساس اور ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے
شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس
شے سے مشابہ ہے آیا یہ اس ادراک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیاء
کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جواباً اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ
جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھتے ہیں
تو لازمی طور پر ہنسنے لگتے اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے
کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبی

حالت میں جیب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس نکال ڈالتا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہ خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ سکتے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہونگے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ پھولے ہونٹ نہ کانپیں ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں رواں کھڑا نہ ہو جائے احتیاء میں قراقر نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہوگا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ ہنسنے پھیلنے ہوئے ہوں نہ دانت کچکچائیں نہ تشدد آمیز تخیل کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں تنفس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو بہی علامات غضب کی حس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سبکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیسا غم ہو گا یہ ایک بے احساسی کا وقت ہو گا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی لو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و عملات سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے مجھ میں جتنے

کثیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انہیں پر مشتمل ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھے یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور سب سے زندگی صرف وقوفی اور عقلی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حیثیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے۔

اس نظریہ کو مادی یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو نہ کہنا چاہئے یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا

اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں مادیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد دیکھنی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات درآئندہ متوجات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسند ان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے۔ ان کے ظہور کی عضو یا توجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضو یا توجہ یہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص قیمتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جائے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا ذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک ہیجان اور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے۔ اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت پیچیدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطناف سے متعلق تھے ہڈ پکس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے، ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علی سوالات درپیش ہیں یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو کسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تحقیقات کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطناف و تشریح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے نتیجہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلان شے کا تعداد اضطراری افعال کا باعث ہوتی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احسا ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو انجی ساخت کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بجد اختلاف ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی عرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطناف صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ غصہ

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی سیکانک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جو اب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی جذبہ کے نام نہاد مظاہر و علامت ارادۂ اور دیدہ دانستہ پیدا کر لئے جائیں تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ اب جس حد تک اس کی جانچ ہو سکتی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ سے دشمن کی ذہنیت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سکی رنج کو شدید تر کر دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر سکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار تھکان کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک بڑھ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کرو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اسے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس تک گن لو اس کا محفل بالکل مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا جرات کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استغاثہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا رنجیدہ آواز سے جواب دو رنج باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذباتی رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کہنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھیل لے گا۔ اور انگلیں اور مردہ دلی رفتہ رفتہ معدوم ہو جائے گی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لے لگی۔ اپنی پیشانی کے شکن دور کروا انھوں کو صفت بناؤ اور جسم کو خشکی حصہ کے بجائے ظہری حصہ کی طرف سے خم و دپوری آواز سے بولو پچھے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمہارا دل رفتہ رفتہ نرم نہ ہو جائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹر جو ظہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ لیکن اگرچہ نے اعداد شمار کے ذریعہ سکے ان لوگوں کے متعلق نہایت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کوئی نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل طاری ہو جاتا ہے۔ ایکٹر کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض افعال اظہار کے احتشائی اور عضوی جزو کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دار مدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹر جذبہ کو محسوس کرتے ہیں وہ احتشائی اور عضوی جزو کا کل طور پر غلط نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احتشائی اور عضوی جزو کو بالکل غلط کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں بھی اس کو مانتا ہوں کہ جذبہ کے منظر پر دغلا ضم کا وہانا عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہم نہیں نہ سکتے ہوں تو کسی شے کا نقص کہ خیر جو ناقصاً تکلیف دہ ہو جاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے غصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا جس آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکوں بخش ہوتا ہے۔

یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتے ہیں ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ دوبالیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صددری اور احتیاتی حصہ زیادہ شدید اور پائندار ہوں جیسا کہ دلی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معرض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عضوی پہچان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالتا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غصہ کو فروغ ہو جانے کا موقع دیتا۔ لہذا یہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

جملہ باتیں جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس جذبات لطیف | دونوں خفیف ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور رد کھمے پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی تموجات جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے پہچان پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہر حال داخلی تموجات ہی کے ذریعے ہوتا ہے۔ منظر فن خود ایک معرض حس ہوتا ہے اور معرض حس کا ادراک چونکہ ظاہر یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ خارجی تموجات کے بغیر خالصتہً کوئی دماغی جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گزاری یا استعجاب کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا طمینان یہ خالص دماغی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر اشخاص میں دماغی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہو جاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز بھی جھجھکی اور آنکھیں اٹھک آؤد ہو جاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے گو اس کا محل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقف ہو سکتے ہیں لکھتے جتنے کسی مقدمہ کو دیکھ کر استہزاز پیدا نہیں ہو جاتا یا سیر چشمی کے کام کو دیکھ کر جھجھو منے نہیں آتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکہ صرف حق بجانب ظریفانہ کریمانہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں انہیں کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا چاہئے۔

صفحہ ۳۴ پر جو وجود بیان کئے ہیں ان کی بنیاد میں جذبات خوف کی تشریح کی کوئی فہرست اصطفاً بیان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریباً کل واقعات سے معلوم خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریح کارنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقتباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ دفعتاً ہٹ بیچ ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور بارہا پر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف دوہ شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہ جاتا ہے یا کچھ فطری طور پر دبک جاتا ہے۔ گویا حرلیف کی نظر سے بچتا جا رہا ہے قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے آتش کی اختلاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرانے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو کیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی فحشی کی حالت میں ہوتا ہے سطح کی زردی بیشتر یا تمام تر اس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی ٹہریاں منقبض ہونے لگتی ہیں شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلتے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کانکھنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سرد پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہو اچھے رواں بھی گھبراہٹا ہوا ہے اور عضلات کا پٹنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا فعل بھی نہیں ہوتا اس لئے تنفس سرخ ہو جاتا ہے۔ لعاب و دھن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز چھری چھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر ہیبت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس مشکل آتا ہے۔ بازو پھیل جاتے ہیں انسان کا نیتا ہے اور ہونٹوں سے تشنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے پوٹیلے اس شے پر

جسے ہوئے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور بچتی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔

تیلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو بوجھ سے سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے کبھی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھیوں کو انسان کبھی دباتا ہے کبھی کھوتا ہے کبھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے منہ پر مارتا ہے یہ آخری حرکت مسٹر ہیجی نور نے ایک خوف زدہ آسٹریلیوی میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا نہایت ہی شدید جھان ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جبری سے جبری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

جذبی رد عمل کی وہ مختلف معروضات کیونکہ عالم وجود میں آتے ہیں جو جذبہ کو پہچان میں لاکر اس سے ایسے مخصوص اور مختلف جسمانی نتائج پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادہ ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضلاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے رد عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حملوں اور مدافعتی حرکات کی یا سخت بھاگڑ کی عضوی یادگار ہے۔ کم از کم مسٹر اسپنسر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید

انفال کا تحت الشعوری و خفیف ہيجان ہیں -
وہ کہتے ہیں کہ نظم لگتے یا بھاگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا
خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مراد ہے۔ اور جو ذہنی
حالت پکڑنے یا ڈانٹنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار
پکڑنے یا ڈانٹنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان
انفال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف نتیجے ہوتے ہیں جن کو ان انفال
میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے مثلاً خوف
جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ نکلنے کی کوششوں
دل کی دھڑکن، اور اعضا کی یکپہلی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان
سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب اس مصیبت سے واقف تکلیف اٹھاتا ہے
جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت سے
پہنچے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے بھینچنے پھیلانے اور غرائے سے ظاہر
ہوتا ہے اور یہ ان انفال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت
ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں
کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا ہے کہ خوف محض
بعض تکلیف وہ نتیجے کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان انفال وراثات
کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی
شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔
اس اصول سے کہ جذبہ ان ردات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہج کے
ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہو کرتے تھے۔ مختلف
طور پر کام لیا گیا ہے۔
ناک بھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر
چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ
اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوئیاں رکھتے تھے
اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح سے کہ اب

کہتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھنبوں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں مگر وہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ اور اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں نقصوں کے پھیلنے کی اپنی توجہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لے لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریت کا جسم ہوتا تھا تو سانس لینے میں وقت ہوتی تھی تو وہ نچنے پھیل کر سانس لیتے تھے۔ خوف کی حالت میں کپکپی کی مانی گازیہ وجہ بتلاتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیمان سے دماغ کی طرف خون بہت چلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ انسوؤں کے متعلق دارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ بچپن میں چیتے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اتناک باقی ہے اور جب کوئی دشوار یا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

دارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلتے آتے ہیں اور جب کبھی رونا یا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ استلاف پا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب بھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تویشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے چھینے کی بھی نوبت نہیں آتی۔ چھینے اور چلانے کو چاہیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مماثل مہیمات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے اتساعات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ شریں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ شبہ شری یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ وٹ اور یڈریٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایات عمل میں سے اکثر کی ذاتی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعباری نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیریں ان کے ساتھ متعہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ ”اس میں شک نہیں کہ تنفر و اطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات نقل سے ضرور ہوتا ہے تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم متعہ چڑانے اور ناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا قبضہ ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزید ارجیز کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کسی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت ہر ایک آنکھ کی طرف جھکنا خوراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشرتی متفرد و پسندیدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انہی عمل حتیٰ ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔ لیکن اگر بعض جذبی روایات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے اور متفہم نے خود محسوس کیا ہو گا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے تو بہت سے روایات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہج کے اصلی اثرات ہیں انہی میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدد کا تاثر منہ کا خشک ہونا یا منہ کی خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں شباب کا رکنا و بہشت میں مشانہ کا سگرنا انتظار میں جوانیوں کا آنا رنج میں بچے کا ٹھٹھا پریشانی میں بھلے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب ٹکھنا بہت میں قہقہے پریشانی پتلی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سر و مقامی و عام پسینے، جلد کی تہمتا بہت اور غالباً اور غلامتیں ہوگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھا جاتا ہے۔ لیکن جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجاناات کے ساتھ ہوتی ہے، بقول مسٹر اسپنسر اور سائنس ٹیٹھی گناہ محض بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جانور سے ظاہر ہوتی ہیں اس کو ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے

نظام عصبی جیسے پیچیدہ نظام میں ایسی اتفاقی ردات عمل ضرور ہوتی ہونگی جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنیاد پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی۔ بھری صف میں دوران سر اور طبیعت کا متلا نا گدھی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف نشئی اشیاء کی عادت ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام ترجہا لیا آتی زندگی اسی طرح سے اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی۔ یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی ردات عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی۔

باب ۲۵

جہلت

اس کی تعریف جہلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جہلشن جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلی کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم کے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ جی چاہے کے پیچھے دوڑتی ہے، کہتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، دھڑو اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے تحفظ کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر رد عمل کرے۔ یہ حالت میں وہ علیحدہ طور پر عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ مسلسل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ جب وہ خاص دوڑتی ہوئی شے جس کو چومہا کہتے ہیں، اس کے میدان نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کے تعاقب کرے۔ اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو کتا کہتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانٹوں اور پتھروں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منہ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی بڑی حد تک اس قسم کے ردات عمل کا مجموعہ ہے یہ ردات عمل چھینک کی طرح اضطرابی اور اتنی ہی خاص مچوں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالم حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان ردات عمل کو عام عنوانات کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس کوئی مثال یا ادراک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد قطاعات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر جمیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلاشبہ اس کو یوں ہی تعین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جو ارج تک اپنے زندہ مکین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد و پیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزون ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے مکینوں کے عمل تطابق کی باریکی کی بھی

انتہا نہیں۔

جہلت کے اوپر قدیم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لفاظی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف واضح نقطہ نظر تک کبھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پیش پس اور غیب و اب تو ت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدا کے عز و جل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں موہوم استعجاب کرنے میں ہر شے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدا کے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نظر م عصبی عطا فرما تا ہے۔ اور جب ہم اپنی تو جو اس کی طرف منعطف کرتے ہیں تو مہاجہلت ایسی شے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش

جہت انگیز نہیں ہے۔ کھانسنے منسنے یا نغسے کے ساتھ تال دینے میں جہلت ایک اثر مانے چھینکنے اور گت بجانے کو ہیں جہلت کہنا چاہئے یا نہیں تسویق ہوتی ہے۔ یہ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی

ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مشرمر جی ایچ اسٹینڈر تسویقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقات اور انکی تسویقات اور تصویری تسویقات۔ ہر دو میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم دو گوں کو ایک طرف دوڑنے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑنے لگیں تو یہ اور انکی تسویق ہوئی اور اگر باؤل کر جنے یا مینہ برسنے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصویری تسویق ہوئی۔ ایک ہی چمیدہ جہلی فصل میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ جھو کا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصورِ زعفران کیساتھ ملکہ عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف چلتا ہے۔

جب شکار چو تک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے
یہ اس پر جیت کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور پھاڑنا اس وقت شروع
کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے
تلاش کرتا۔ اپکنا کو دنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف عضلی انقباضات
ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے ہیج سے پیدا نہیں ہوتی
جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں
مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجب
معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ شے بننے
ٹو کر ی بھرنڈے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اسے
کسی قسم کے نتیجے کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف
قیاسی طور پر دیا جاسکتا ہے۔ حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں
سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ
سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں لیٹتا ہے۔ ٹھنڈے دن
وہ چوٹے کے غمر و کیوں اٹھتے ہیں کہ میں وہ دسویں سے ننانوے
مرتبہ اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط
میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور
گدے پانی پر بکری کے گوشت اور شہین شراب کو کیوں ترجیح دیتے
ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی
ہے، کہ اس کی ہر شے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم
ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انسانی خصائل
ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔
اور ان کو مہمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات
و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید
ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑوں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس کے کھانا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں یہوقوف سمجھ کر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شے کی جس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے اپنی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس کے لئے بقول برکھے ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم نے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جلی قفل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں اہم منستے کیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوست کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر مختل کر دیتی ہے یہ مہمولى ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم منستے ہیں۔ مجمع کو دیکھ کر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ وہ حسین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کا ملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صنائع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مائل ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرینی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی محبت
چھٹی ہی ہو سکتی ہے۔ کرکڑی مرغی کو غالباً یہ تصور بعید از خیال معلوم
ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے ٹوکری بھر
اندھے ایک قطعی طور پر واجب اور محبوب بنے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں
کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں
بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔
اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے
اس کی ہر تسبیح اور ہر شہادت کا ہر قدم اپنی ذاتی روشنی سے منور ہوتا
ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی
صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔
کبھی کو اس وقت کیسا شہوانی جو جس بے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس
آخر کار وہ خاص پتہ یا مردار یا گوبر کا ٹکڑا لہجاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں
میں سے ایک شے ہوتی ہے، جو اس کے اندھے دان کو اندھوں کے
اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت اندھے دنیا اسس کو
مناسب ترین فعل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت آئندہ ہونے والے
کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے
کہ انسان میں اور ادنی حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں
جبلتیں قطعاً مفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی
ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات
کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لا حاصل بحث
ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں عقلی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک
نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنی حیوانات سے کہیں
زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور کچھ آئے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت تکمیل و استنباط کی وجہ سے جب ایک بار ان کے مطابق عمل کر چکتا ہے اور اس عمل کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہو چکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کو راند نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک کہ اس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان کو نکلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھا دھند کرتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا۔ یا اس کا یہ فعل بالکل کورانہ ہو گا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی سمجھ توغ ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھا دے گی اور کسی ناپسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر دبا دے گی۔ عساً لہذا مرغی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس جو ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ کا چوہے دان سے نکالنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چوہے دان یا دلائی ہو دبا دے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا سولہ تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پتھر سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو۔ اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ کورانہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو فعل کی دانت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔

یا اُسے وہ مقولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحمدل لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان وہی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ حافظے ایٹلافات، اتناہات و توقعات ابھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرورتاً است پیدا ہو جائیں گے۔ مروض لں جس پر اس میں جلی طور پر اگے رد عمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس رد عمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اثناء میں اس کے لئے لں ہی کے قریب ہونے کی علامت ہو گیا ہے۔ جس پر اس کو اسی قسم کی جلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بالکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی لں سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک اور بیداری تحریک ب میں کشاکش ہوگی حکمت اور کیسانیت جلی افعال کی خصوصیات سے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہو گا کہ شاید کوئی شخص یہ کہے کہ یہ شخص لں کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہو گا۔ لں کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایٹلافی مشینری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت سی سے ٹکرائی ہے۔

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضویاتی تنقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض ہیجانی حرکی تسویقی ہے جو کسی معکوس قوس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزدوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کے تمام اضطرابی قوسوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو قانون

ان پر عالم ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عالم ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل دیگر سم و وقت اعمال سے جو اس کے ساتھ ہی ساتھ داغ میں جاری ہیں) دب جائے اب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا انسانی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہو گا۔ یہ اپنی طرف متوجہ کو کشینے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرف نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضویاتی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہو گا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی نہیں سے چند جبلتوں کے تسبیح ہونے کا اسکا زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدہ گیان ہی نظر آئیں۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدہ گیان بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔ جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطرابی قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ملکر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع پر کہ کوئی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے سببائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شے ہے، اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو بچڑا اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں سمجھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کرائی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی پھیلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے ہر کپڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت آزاد لیکن جوں جوں اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی شے معلوم ہوتی ہے کہ کسی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کالٹے کا چارہ ہوتی ہے۔ چونکہ اکٹھا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے اعتبار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے، اور چونکہ اگر کسی شے کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث ہو سکتی ہے اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالفت شہریات مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس حالت میں کس شہریک کو عمل کرنے کا موقعہ دینا چاہیے۔ چنانچہ حرص اور رشک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکار ہی اور فخر ملت ساری اور عزت گزینی، نہایت رعیت کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں و دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان میں ان کا توازن بہت ہی غیر پایدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب خلقی تسلیقات ہیں جو ابتداء کو رانہ اور حرکی رد عمل کا باعث ہوتی ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت کرتی ہیں۔ اور عموماً ہر موقعہ پر شہریہ فیصلہ کرتا ہے جس حیوان سے ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جبلت نہیں رہتا۔ وہ بظاہر متاثر اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس استعداد جبلتیں ہیں کہ وہ اکیلیک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔ اس لئے ہم دثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رجحانات عمل اپنے ماحول میں ادنی دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے میں بعض اوقات کہتے ہی غیر قیمتی کیوں نہ معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدم متین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استفادہ کیا جاسکتا ہے، جو عقل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقل ہوگا، اسی میں جبلت کی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر پیکر بھی کے

دو اصول

۱۔ عادات جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

۲۔ جبلتیں خود لمحی و غیر بالمدار ہوتی ہیں۔

۱۔ عادات جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون حسب ذیل ہے جب کسی نوع کی ایسا کسی حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کراتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے سے کئے دیکھے ہی اس کی طرح اس طرح مائل ہو جاتا ہے اسکے بعد اس قسم کی ایسی شے پر اس سے دل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص سوراخ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک لینے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ جھینگا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگڑتا ہے جہاں وہ گھنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونسل بناتا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند اور موافق سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطہ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیٹیوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دھچکیوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بسیاں باورچی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد شکست جاتی ہے اور نئی صورتوں پر رد عمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ نبض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جہلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تقسما یا ایک خالص اور سادہ جبلت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جہلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادی معروض کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز کر دیتی ہے۔ اگرچہ اور اشیاء ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آتیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔ عادت جبلت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جہلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مزارعہ ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچھ میں ڈرنے اور بھاگنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچھ کتے کو پہلے پہل سار کرنا چاہیے اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑ پڑے یا کانٹ کھائے جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برانگیختہ ہو جائے گی

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں بیاہ کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو، اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیار سی کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم بالکل دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے اظہار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں لیکن اگر ان کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قریب بھی نہیں بٹھکنے دیتے۔ ایڈیڈونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بچھڑے چھوٹ جائیں اور ایک مہینے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بغیر اپنے پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روزیں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے وہ شاؤہی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میلان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے اجنبیوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اسی قانون کی مرعی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جبلت پر مضمون لکھا ہے اس سے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے اس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شے یعنی انسان سے پہنچ ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے عدم موجودگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شے کے پیچھے چلنے لگے گا۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میلان بطبع یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں دو طرح

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے سیلوں تک میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو منظر ہڈا بادل الٹ جاتا ہے سٹر اسپلڈ بگ نے تین مرغی کے بچوں کے سروں پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوپی اتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے ستحاشا دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میں ہر ایک کی ٹوپیاں اتار دی گئی تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے بیٹھکلی پر نڈے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں سمجھ دیر تک رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے منہ کی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں۔ لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کیا نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا واقعہ ایٹمی فزکس کے بچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ ہم کو قانون لحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔ اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں چھوٹی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے نتیجہ کر دینے والی چیزیں بلجائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمبی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھر نے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ مشکل ہی کبھی لمبی ہوتی ہیں بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشاء کو بالکل واضح کر دیں گی۔ مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے لگنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا بھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے مثلاً پہلے لگے

چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔

جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سننے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے افسوس ہے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہو سکتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے پہلی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چھڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی جبرِ جسمی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس سے علیحدہ ہو گیا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چوسنے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا دو ٹھہر کر بس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی کہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی وجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچہ کو غمچے سے غذا دیا جائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے یہی حال بچھڑوں کا ہے اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو تین دن کے لئے دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے شےچے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اسے حقن کو کچھ نا بہت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس آسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی شخصیات

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بائکل معہ دم ہو چکتی ہے۔
اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جبلتوں کا اثر پہلی جبلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جبلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا مہبل کے فرش پر ڈمبہ کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ کھیلا کرتا تھا مثلاً دستاں وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تنگ جاتا تھا تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈالتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورے کو برابر کرتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل باہل عبت تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں ایسے اسباب موجود نہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بعد بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاؤں کے بجائے خوراک چھپاتا اور بورے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کتے کو زائد خوراک کے دباو دینے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کے دبانے کے خیالات کا محض جبلی حصہ

بجلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی سادگی سے طے کرتی ہے قانونِ محبت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کھانیاں اور اشیاء کے خارجی خواص سیکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و دوستی راگ محبت فطرت سفر جرات و بہادری کے کام سامنے و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی تحصیل دولت و ذمہ داری اور کارزارِ حیات میں خود غرضانہ جوش عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچلی کا شکار آئے اور نہ بندوق چلانا جانتا ہو تو غالباً وہ تمام عمر بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہیں ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راجع ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہرِ ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے تو تمام عہد خراب رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ماری عمر باعصمت رہنا انسان ہو جاتا ہے معلیٰ میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تعلیم کو اس کے وقت پر دیا جائے مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بچانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور مہنہ سوری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ محقق یہ کہ شوق کا ایک ٹھوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے لڑکوں کو نقشہ نویسی، مورخ فطرت عالم عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکینک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات تالیف نفیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے مناشہ اور حکمت دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نقطہ امتلا بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرنا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جلی تھا اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ لوگ جو تصوراً پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمر بھر یہی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے غیر جانب دارانہ استغیاب ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں اور قوت اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بالکل نئی شے کے متعلق کچھ دیکھ لیتے ہیں تو صدمہ نفیس کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے جھکتے ہیں لیکن جلی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی حسی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں نہ رہتا لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم اس سے بالکل انہی نہیں ہونی دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثبات لائے جاسکتے ہیں وہ سمجھو اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جبلی تیساری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقل کے علمی امکانات کی غنیمت محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبیعیات۔ معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

انسانی جبلتوں کا
بیان

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتدائی جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیرخوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصولِ طبیعت اور مکتبہ عاوات کے لئے بازر کھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پر یہ حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسلیقی اضطرابی اور جبلی۔ تسلیقی حرکات سے ان کی مراد اعضاء دھڑ اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطرابی حرکات میں ہوا کے مس سے رونا چھینکنا گنگنا خراٹے لینا کھانسا۔ سسکنا۔ اکنا۔ چونکنا۔ جب کوئی عضو چھو جائے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دودھ پینا ہے۔ ان پر اب ہاتھ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر ۱۸۹۱ء) اس کے بعد کاشیا اشیاء کا بکھڑانا اور ان کو منہ لگت لانا بیٹھنا کھڑا ہونا ریٹکنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر باہم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل و تقلید کی اس تسلیقات کے ساتھ باہمی آواز نکالنے کی ترکیب بھی پیدا ہوتی ہے جس بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ بھڑکانے اور اڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ بھڑکی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو ص ۳۴۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب وحشت اور لٹناری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

ابتدائی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت - شکار - حیا - محبت - والد
 جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں - پسندہ یا سولہ سال کی عمر تک
 انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے - غور کرنے سے
 معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دوسرے پلانے والے جانور حتیٰ کہ
 بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں - بالکل ہی مدور نشوونما میں
 ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت
 ہونے کا میلان پست ہو جائے گا - عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر متمدن
 زندگی کا ایک طرفہ ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت
 ہوتا ہے وہ گزر جاتی ہے اور وہ چیسنز میسر نہیں ہوتیں اور انسان
 یہ زمانہ ایک طرح کی گردش میں گزار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان
 کی نفسی ساخت میں ایسے رنجھے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے تجربات
 نہیں بھر سکتے ایک مہتمل ہنرمند شخص سے ایک مہار یا تاجر کا مقابلہ کرو - یہ
 اول الذکر حنفی ان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے
 جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی
 وہ اس کے لئے حاضر ہو گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے
 دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں
 حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا
 اس نے انسانی زندگی کے ہر کھٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہاز رانی بھی کر سکتا
 ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لسان بھی
 ہے رنگیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے - اور یہ سب باتیں اس ایک
 ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے
 اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی
 خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے
 نقائص ان رختوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ عنصر
 فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح اجلیت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے اس لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا رد عمل ہے جو انہیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درد نگی و خوشخواری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از و پچسپی نہیں کرتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم یقین پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم یقین ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان اور حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بلکہ مخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات اخراج ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گوارہ سے گزرتا تکمبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی لئے اس قدر اندھا و صمد اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سے محروم ہیں جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس متعلق بہت شک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جن خوفناک

تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پردہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے گمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔ اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے بشورِ خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

ایک پیرزگفتہ ہیں کہ تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بصری ارتسامات آتے آتے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سہمی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پندرہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک سچے ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حسرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو تپنے ہوئی تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پھیوں کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے۔

بڑے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑھانے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفانِ خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شانِ شاں ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوا نہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آئی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رگ جاتا تھا۔ کتنا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آورانہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جلی ام ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہوں کہ اس کو چھو لیں تو یہ ہفتوں تک نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور گھر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں بعض اقسام کے کبوترے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دانا دشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حد جلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتدریج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت مل گیا۔ میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھوٹے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینے پر چھوڑ دیا اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہو گی بعض بہت بڑی بکریوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثناء میں اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچہ کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھس کا پلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت دفعۃً ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دباسکی۔ جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو فوراً چیخنے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھو تے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتے کے فعل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رچٹ بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پر یہ ایک بچہ کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چیخنے لگتا تھا۔ بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جیسی کہ بچہ کے جانے اور اپنے آپ کو تنہا پا کر چیخنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سورخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گم ہو جانے کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اشتیاذ کہتا ہے۔

”یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہم سنا سکتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھیجئے وہ بھی اگر بزرگ مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چپتے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں پڑ آدمی بھی اپنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے جنگلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریمپوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانوراں پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک امتلا قائم ہو گیا جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکر دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے حرکتی تسویقات کی قطعاً کورانہ جنگلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے وہانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سراور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے تشریحی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلند ری انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جا کر اُلٹا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ

تصور اڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف تقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیاء کا ڈر ابھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس گفتیش نفسی کے با وصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی عوامل کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ امتیاز پا کر ایک خاص قسم کی دہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو انتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم خلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جز ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھ کر کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صریحاً ایک غیر معمولی صورت اختیار کرنے جارہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کو کسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنیٰ حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈبلیو کے برعکس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ تختے کو سطح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے اور سبب اس کے خوف کا محض ایک بڑی مٹی جو ایک دھاگہ میں بندھی ہوئی کھینچ رہی تھی اور کتے نے دھاگہ اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور ردینیر اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ منہول کی خلاف ورزی ہو جاوے مگر فی اور پھول میں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کی پھر دلدل حشرات الارض لاشیں وغیرہ انسانی مردہ کو دیکھ کر ایک طرح کا جبلی خوف پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار دیکھنے سے جانتا رہتا ہے لیکن یہ دیکھ کر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھیں اتر تقاتی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جوان کا باعث ہوتے توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیوں کہ وہ تو بلا مثال یہ کہہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غارشیں زمانہ کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں بعض امراضی خوف اور معمولی خوف کے علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم کھینچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب ذہن قی المحوانات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادھنا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے شکاری جانور غیر متحرک پرندے کیڑے یا پھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ متہیج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ مچولی کھلتے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈتے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت رہاتی ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور چھوڑی چھوڑی دیر پھر کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منقطف کرنا چاہتے ہیں تو کو کو دے ہیں اٹھتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑا ہلاتا ہے اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بت بے رہتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے ہے وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے اس سے یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں کیا دم سا دھننے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو جو کھلے مقامات کے عبور کرتے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رھنا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی بلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آ رہتی ہے اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ٹھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو بہت ہی بعید ی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو

باب ۲۶

ارادہ

افعال ارادی خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو شخص جانتا ہے۔ ان کی تعریف کی جائے تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو گا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شے کا حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قصہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔ جو غائبات ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے محسوس کرنے یا شے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکت کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔

یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل ثانوی قسم کے اجن حرکات سے ہم نے اتنی بحث کی ہے وہ خود ہوتے ہیں۔ حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔

جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے اجسام کے اصل نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں اور یہ نفسیات اردہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جبلتی اور جذباتی حرکات سب کی سب اصل اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض ہیج بعض بند و ق کی طرح چل جانے والے حصوں کی بلندی کو پہنچ لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر کھڑا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گڑھی ہوئی گزر گئی بچہ چرپلیٹ فارم کے کنارہ پر کھڑا تھا چونکہ اس کی آنکھیں جھپک گئیں کھلتی بند نہ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے رد عمل پہلے ہی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو گیا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذہنی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار ارادہ نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حسوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں سے ہونے کا انتظار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتظار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا و صند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار جو کہ ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و نسبت اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات دجو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں، کچھ فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دو قسم کے تصورات تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعدی یعنی حرکت کے۔

یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک حصوں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حصوں میں پیدا کرتی جن کو متاثر کرتی ہے مثلاً تھپکیاں دباؤ کھرج وغیرہ یا جیسی کہ یہ سنائی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حسوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی
 حصوں کے ذریعہ سے ہم کو انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو
 ہمارے اعضاء تک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر ہم آنکھیں
 بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص ہمارے ہاتھ یا پاؤں ایک
 انداز پر رکھ دے تو ہمیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی
 متبادل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح
 ایک شخص جو اندھیرے میں بیٹھا جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم
 ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے مگر جب کسی عضو
 سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں
 تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر کے اسٹرومپیل نے
 اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے
 فیج احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں۔ یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان
 بغیر اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی
 تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاسل کو
 نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو
 اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم
 اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کہہ رہے ہیں ایک جگہ سے
 دوسری جگہ لے گئے اس کو میز پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں
 کو نہایت ہی بہودہ اور بظاہر تکلیف وہ وضع میں رکھا اور اس کو
 اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال
 ہٹا دیا جاتا تھا اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی
 انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے سر کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا
 اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا سر چکر رہا ہے مگر اس کی وجہ
 نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکر آتا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے
 پہچانتے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔

”اس کو عضلاتی تکیان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی انگلیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا اپنا بازو اٹھاؤ اور اس کو بوہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا۔ مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پٹہ اوپے کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھوٹا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں

نہ ہوتی تھیں۔ پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو رجم کو اس کے کسی قسم کا تیسرے تصور بعد حرکتی یا بکیدی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس پیدائش ہو تا

علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انقباض کیلئے جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کا تصور ہمارے لئے ضرورتی ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ بانی کل حس درآئندہ موجات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ موج برآئندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ان کا انحصار احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔ ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج حافی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جبروں، پیٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منقبض ہوتے ہیں برآئینہ توجہ کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تامل کے لئے بدیہی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات و رابطات و مفاصل کے آس پاس کے درآئندہ احساسات اور خنجرہ سیئہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے بالکل ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو درآئندہ احساسات کا پچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

متعلم ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کر لے کر کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بدل ارادہ کس شے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا، جنہیں حرکت عمل میں آ جانے کے بعد پیدا کرتی، اگر ہم ان احساسات کو علیحدہ کر لیں تو کیا کوئی علامت یا اصول باقی رہ جائے گا، یا ذریعہ تحدید و تعین باقی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو صحیح شدت سے پہنچ کرے اور گمراہ نہ ہو۔ اگر تم ان مثالوں کو جو مستلزم حرکت کی منتظر ہوتی ہیں ہم سے لو تو ان جہات کا کامل طور پر مرتب و متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، تم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے علم کی حرکت سے پہلے خاص اگشتی حسوں خاص حروف تہجی کی آوازوں۔ کاغذ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور حلق کے بعض عضلی احساسات تلفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآئندہ احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال (جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تا بہ امکان پوری طرح سے متعین ہوتا ہے) اور عمل کے مابین کسی پیسرے ذہنی منظر کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح

کی اجازت ایک عنصر رضایا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ پیسرے اور متعلم دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اصل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آئندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظر انداز کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر متقل ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کر سکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر وہ اپنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بایاں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک مثال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں منتقل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا

مثال سے پتہ چلتا ہے۔ ہمارے شعور کا کل مافیہ اور مواد جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے متعلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداء ہم تک احصاء حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض تمغلات موجودہ پر مشتمل ہوتا ہے یا یہ کہ بعیدی تمغلات بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حواس پر مشتمل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعور سے بہرہ ور وقتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی منتیق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعید ی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے کو ہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی پائیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت یا مقصد کوئی بعید ی حس ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت انگیز یا کان یا قبض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور یقین طور پر صحیح اخراج سے امتیاز پایا جاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و کفایتی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سچی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سچی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحریر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ گویا ذہنی کان پر گھٹنے سے پہلے نقشہ ہوا جاتے ہیں لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں کسی غایت کے خیالی آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تھپچ کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے چھجک ارادی افعال میں صحیح پائے گا ابتداء کے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے بن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کتابوں کو مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور چل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں بندریج رہی کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر گزرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکھنے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گزر جائیں گے، پھینکتے، دوپچتے، نشانہ لگاتے یا اوار کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کمتر خیال کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کمتر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہو گا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہو گا کہ تمہارا نشانہ خطا ہو گا۔ ڈاکٹر سودارڈ کا تجربہ ہے کہ وہ پنسل کی نوک سے ایک لفظ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک نئے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی تھنی کی طرف دیکھتے ہیں، اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمسی صورت

جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں۔ میں ۱۷، ۱۳ ملی میٹر کی غلطی ہوئی، بصری صورت میں صرف ۱۲، ۳۷ ملی میٹر کی یہ سب تامل اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ رہی یہ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۹ میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تمثل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تمثل کو فرانسیسی مصنف لمسی تثل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے۔ ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کو نسا ہے

جو فعل کو ارادی بنادینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے بھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تو مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر متعلموں کو خلفشار

میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض عقل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔

تصور کی حرکت عمل | سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکت کی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے حامل حسی شعوری

منظر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو شخص کسی نتائج کا تصور کافی
 ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزوہ کو بصورت حکم فرمان یا رضا
 کے حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم
 نہیں ہوتا وہ نیتہ اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں
 جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی
 ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم شعوری حرکت کی عقل کی نظر
 متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل
 واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے چھجک اور تپانہ تصور
 واقع ہوتی ہے، تو عقل شعوری حرکت کی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو
 تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا توقف نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ
 عصبی عقلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں جاگ رہی ہیں۔ لیکن ہم ان سے
 مطلق واقف نہیں ہوتے تاہل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل
 کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آ جاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنیر جنھوں نے سب سے
 پہلے تصور حرکت کی عقل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے ڈاکٹر میں غلطی پر
 نہیں ہوں، اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔
 حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ باتیں کرتے کرتے
 مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر
 گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو اٹھا
 لیتا ہوں یا آستین کو جھار دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ
 محض شے کا ادراک اور فعل کا حقیقہ سا تصور اس کے عمل میں آ جاتا ہے
 لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستر خواں
 پر بیٹھا ہوں اور خود کو آخری کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔
 کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کر رہا ہوں لیکن سیوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیف سا تصور کہ میں اس کو کھیا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کر دیتے ہیں۔ بلاشبہ ہمیں ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عادی افعال میں ارادہ کا حکم ہوتا ہے جن کے لئے کہ ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ جس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ توڑ کہنا ہے۔

لکھتے یا پیا نو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیچیدہ حرکات کیے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک استحضار کا مشکل سے ایک سکنڈ کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے ہمارے روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالفت تصور موجود نہ ہو اس صورت میں یا تو ذہن میں اسکے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں رواں اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض چیزوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سوچ بچار میں گزار دیتے ہیں کہ انہیں یا نہ انہیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر پھر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تقسیم کر کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی غرضیت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا سا عالم طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس! اب مجھے یلنگک بہ پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اپنا صحیح حرکی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور ازروہ یا تمنا کی حد تک تھا ارادہ کی مدت تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک چھوٹے چھوٹے چمانہ پر نفسیات ارادہ کے تمام سلطات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس مظہر پر خود اپنے اندر غور کرنے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ استثنا اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی تسلیقی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے کوثر لکھتا ہے سو سمجھنے والا بلیڈ کھیلنے والوں کو گیند پھینکتے یا خم شیر زن کو وار کرتے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عضلی میں ایک خفیف سا تناؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

اردو کھیل یعنی نام نہاد قرات ذہنی کی نارائیں جبکہ دراصل قرات عضلی کہنا زیادہ موزوں ہو گا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عضلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ غم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ کہیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ چلٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسویقی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں، بہر خفیف سا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک کر چکتی ہے۔ ہمارے حس اور ہمارے تصور گویا ایسے نمونے کا دوسرا رنج ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوے کہ مباد دو سری عصب سے باہر نکلنے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فصل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود و متغور و فکر میں صرف کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب مزاحمتیں دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا کوئی اندرونی ہند دھپلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویق یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آ جاتی ہے ہم کو اسکے روکنے اور کھٹنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکی اخراج کے مابین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصور ہی حرکی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتنے پتے تانے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طبع سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی علم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دیانے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا عمل کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کر دو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہو گا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تموج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے تموجات پر عمل کرتے ہیں جو اتوان کے سوا دن ہوتے ہیں یا مزامم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی بہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انجام تو یہ ہوتا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں، مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام | اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عدد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا لمحو ظات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی پچھینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں غول قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی تر رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عدد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے۔ اور حرکت

واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر پست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا حکم ارادی سنا چکے ہیں۔ معاون اور مڑا رحم معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لانا تھا مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تضادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بہ حیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش بہیم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی اتیلانی روانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اس وقت سے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگرچہ یہ فراحت کو رفع کر کے حرکت ناسخ کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر پائین کے تصورات اگو وہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، کا بہیم احساس جاریہ کی صورت میں ضرور موجود رہے گا، اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب واقعا باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی فراحت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقیامت اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہوا جس طرح سے کہ کل ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہہ دیتی ہے کہ یہ خیال باری ہے۔ کمزور اسباب بھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ ختم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر کیلئے سہری کے ساتھ انتظار کرتی چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کر لے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے۔ لیکن پھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر لچک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج پھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقہ ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ مین اس کی طرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کر دینگا متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یہاں علامت و مظاہر کا مادی بیان مقصود ہے۔ علی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ تو وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق مخالفت ہو افق و لال کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کہ کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک سنجیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ سے قائل واقع نہیں ہوتا لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا اور اب مزید تامل و تحقیق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے شک یقین کے ساتھ بہ آسانی بدل جاتا ہے اور دہرا تبدیل میں ہمارے حقیقت بالکل انفعالی ہوتی ہے جو اس کے محرکات ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرتے ہیں وہ خود بخود پس رہتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے انا کا مقررہ متعین حصہ ہوتا ہے، اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ با اقدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے ہمارے پاس نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی بات صحیح عقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے نام لکھے ہوں ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقل مند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے (دیکھو صفحہ ۲۵) معقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل قدر خیالات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی اور کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں۔ وہ ان غایات کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف۔

اس کے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آ جاتے ہیں اور ایسی ساعت آ جاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آ جاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک مہم سی تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنیاد پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شق پر عمل ہو جاتا ہے۔ جیسی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل تردید انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہئے اسہان بھی کیوں نہ لوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کے

اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با
 ارادہ قائل نہیں بلکہ محض تماشا شائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل کا
 تماشا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلہ کی ایسی اچانک اور پر از ہیجان قسم کے
 کند اور وہیمی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے
 جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے
 ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ نیولین لو تھرو وغیرہ کی طرح
 سے عالم میں تھلکے ڈال دینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے
 ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش و دلولے کے
 راستہ کو خوف و خدشے بند کر دیتے ہیں تو غم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے
 تنوع غیر متوقعہ طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں
 اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا
 رجحان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی
 کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو ان کے پہچان رستے کے لئے ابھی روانہ ہوئی ہے۔
 فیصلہ کی ایک چوتھی قسم ہے جو بسا اوقات تعمق کو اتنی ہی اچانک
 طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ
 اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجزیہ یا کسی ناقابل بیان داخلی
 تغیر کی بنا پر اچانک آسان اور بے پروا حالت سے بخجیدہ اور شدید حالت
 پر پہنچ جاتے ہیں یا بخجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پروا
 حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و متوہیات میں
 وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے نظر میں واقع
 ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی بخجیدہ عامل بھی رنج و دہشت
 کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے
 تو خفیف و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور بخجیدہ مقصودات
 کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان اگلے
 کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

تیز کر دیتے ہیں اور سنجیدہ ہمیشہ صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عمل طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ تمام تغیرات قلب ضمیر کی بیداریاں کو غیرہ آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور نفیق فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام بیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے لپڑے کو چھکار رہے ہیں پہلی صورت میں یعنی سوچنے کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو تنہا عقل کو عمل میں لانے کے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان مسئلہ میں ارادہ کا جو سست و مردہ ابھار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ بالبعد الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی تعلق نہیں ہے ذہنی اور ظہری اعتبار سے تو وہ احساس معی جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ و فریضہ کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے ماہر نہ ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے معرض حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک غیر آباد اور اخلاقی ویرانہ کے اندر داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گزشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے کہ گزشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے، بالیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ غلط اپنے جسم میں کانٹا چھلانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گزشتہ اقسام سے بالکل مینر اور متماز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی منظر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بیشتر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنے پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ منظری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اسکی تعبیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و وسیع مسائل مبنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے احساس سعی | ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اس کے ساتھ ہوتا ہے، بالبطع تسویقی ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلف میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی روکائیں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہوتا ہے اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویق کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے یا ممکن ہے یہ خود حرکی رقبوں کے ذاتی جہود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہیں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ بعضی جہود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادی روکائیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے مثل اور ہیجانوں میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور استلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کم زور بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر سخت راز تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ صوفی سنی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

صحت ارادہ | مختلف ذہنی معروضات کی تسویقی قوت میں ایک عام

تناسب ہوتا ہے یہی صحت ارادہ کی بھجان ہے۔ کیونکہ اس کی خلاف ورزی بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جوش اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں یعنی جبلی رد عمل کے معروضات ہوتی ہیں یا لذات و الآلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے یا بعید می اثبات کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیاء کے تصورات ہوتے ہیں جو باعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں ان مختلف معروضات کے مقابلہ میں تمام بعید می لغو ظات گل جبر و تغلات غیر معمولی استیلا اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش دسوی سے اور جاری کی حالت اور معمولی حالت میں ہی اختیار ہے کہ معمولی حالت میں غیر جبلی محرکات عمل کو دسوی و کوشش سے تقویت پہنچاتی پڑتی ہے جب کہیں جا کر کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا قفل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہوتی جائے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقیات ان کے ساتھ ہوتی ہیں اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ جس صورت میں فیصلہ خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمولی یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تند رست ہوتا ہے۔

ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے یعنی محرکات بحیثیت مجموعی ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے نہ کہ عینہ معمولی اور عمل نظری ہیری کا اتباع کرتا ہے۔
ارادہ کی غیر تندرستی غیر تندرستی ارادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے متعلقات کو عمل کر نیکا وقت

نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متعلقات ذہن میں آتے جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ گج کہتے ہیں۔ اور بھی کی وجہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جو بہت کم ہوتا یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے۔ اگر ہم گج کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی وہ نہیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل نامکن ہوتا ہے اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر سرزد ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاجسم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجہ عمل ہمیشہ نافع اور مسوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس حالت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک جزو کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بنا پر۔ ان اگر معمولی فراہم کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے انسان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معطل ہو سکتا ہے کہ اسکی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے

بھی کہ اس کے راستہ میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤسٹن کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر سنہ زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے۔

ارادہ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے نقص کی بنا پر۔ کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر

جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوری و سیما نی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلاخی اور کسلی اقسام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دھیما مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچلتے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز رینگنے والے جانوروں کے مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ تو انائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایطالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہواتے سے ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دھیما اور مزاحم ارادہ کے امر میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و سرگروہ بنے گا علی مذاق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امیدوں کے پورا کرنے اور ان مہمات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چکل میں اتنا جوش اور اتنی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات ہوں جو اسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ جذبات کی عدم موجودگی نہ نتائج سے بے پروائی بلکہ لمحوں کے ساتھ سے بے اعتنائی اور ہر لمحہ کے ساتھ ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادہ کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسلی کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسلیات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جسد عمل میں بھی آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ان کے نتائج کے بروقت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجہ تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لبلیبی والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت مہتمم با نشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلط سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق ارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت دل آویز اور نیک نوع کے لئے نہایت ہی ضروری معلوم ہوتے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض نکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی قوتیں تسویقی اخراجات کے روکنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی مسوق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ برائیں بعض اشخاص جن کو بوجھ مرگی وغیرہ کا عارضہ ہوتا ہے یا ایسے مجرم جن کے نظام عصبی میں خلل واقع ہو جاتا ہے ان کی ذہنی مشنری اس قدر کمزور ہو جاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصورات پیدا ہوں تسویقات فعل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ خلقی اعتبار سے سبزدست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ معمولی طور پر اس سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو فصاحت اس میں سے یہ کہنے کے معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لئے یہ ایک طرح کی گھیر سی ہوتی ہے ان کے عصبی مرکزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوتل اور گلاس کا تعلق ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی خوش ہو معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر پشیمانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار رہتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف ڈھکیچلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت نہ ہو بلکہ محض مبہم و مبہوم تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری (یا غیر فطری) تسویقات کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ فوراً سا بھی سہجان ہوا اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الامراض میں پہچان پذیر کر دے کہتی ہیں جس حالت کو خفا یا ستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشہ کے پہچان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدار احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہواں غیر عین توازن کی حالت کا شہنی مزاج زیادہ تر جلال گاہ ہوتا ہے اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سچی اور حقیقی نفرت تھی اور اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گردن تک اسی میں غرق ہو گئے (۲) زیادتی تسویتی اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کر دے ضابطہ کی بنا پر۔

بالکل اچھی ہو اور مزاحم قوت باطل معمول کے مطابق کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسویتی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شے اکثر اشخاص کے لئے محض ہوم امکان ہو وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے جنوں پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس قسم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت یہ قسمت مرہیں کی روح تک تکلیف سے عرق عرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے پکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا اچھپوں اور جھنگڑوں کو افیون اور جھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرہ کے ایک کونہ میں شراب کا پیسہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتلی ہو اور دوسری طرف قصر جہنم ہو اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیئے ہی میں اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

باز نہ رکھ سکے گا۔ نئی شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ ڈاکٹر سے ساکن سن سنائی ٹیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا چند روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں انکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اس نے ایک ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلانے کی ٹنگریاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندہ سے پر رکھا اور دوسرے میں اکھٹاڑی بیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جاڑ۔ اب بازو کو لئے۔ خون بہتا ہوا اچھٹا ہے۔ رکتھوری سی شراب لاؤ، اور تھوڑی سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اس وقت کی شور بکا رہا ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے عضو کو ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور پھر یہ کہنے لگا کہ اب مجھے شفیق ہوئی ہے۔ ڈاکٹر نے امی ٹرنر ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نوشی کی عادت کے چھڑانے کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اس نے الکوہل کے کچھ کنٹینر خالی کر دیے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکوہل تھا۔ جب اس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دباتا میرے لئے اسی قدر ناممکن ہے جس طرح سے کہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی بے نیاز کر دے اس کو اپنے ہاتھ پیرے معلوم ہوتے ہیں ان کو دھنسا چاہے وہ جانتا ہے کہ یہ سچے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے کے لئے وہ ان کو دھوٹا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد یہی تصور پھیرا جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں ختم ہو جاتا ہے یا انکو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک سے نہیں پہنے اور اس

دور کرنے کے لئے وہ ان کو بار بار اُتارتا اور بہنتا ہے یہاں تک کہ اُسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو بستر پر لیٹ کر کبھی اس ام کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو گل ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف و دشگ کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادہ مزاجسم ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاج کم ہوتی ہے یا تسلیق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسلیق ناکافی ہوتی ہے۔ یا قوت مزاج بہت زیادہ ہوتی ہے۔ ۲۱۸ صفحہ پر جو حالت بیان کر ائے ہیں اس سے تو سب واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی یقین شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ معروضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پر اثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے بعض معروضات تو ہم لاکھ سب میں اس طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں لیکن ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی اسی ہو جائیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجہ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اندھا سیدھا ہو جاتا ہے۔

انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعہ کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً اور اک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسمتوں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیر پے و ماندے ہوئے ہیں جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے ان لوگوں کی طرح کوئی منتفع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا نعام کہتے ہیں وہ وہ پتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کا باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پردہ بڑھانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، تنقید کرنا، اعتراض کرنا، خواہش کرنا اور قدر سے عزم کرنا، کسی عزم یا تجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ شرطیہ سے کبھی جملہ انشائیہ میں مشتمل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسیہ اور ریفٹ جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا کل تسوئی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی طرح کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابو رکھتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عہدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فضیلہ کا تسلسلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے بٹھا لیجانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ المناک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و غم میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

کوشش صلیقت | اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش کے مانند معلوم ہوتی ہے۔ ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبت قلیل الوقوع اور معیاری تسویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور عادی اقسام

کی تسویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید متوسل ہوجانے روکے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر طبیعت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن امیر وادھو و غلبہ لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فعلی قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے تصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ گھماؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری قطری زبان ارادہ بالعی کے متعلق ایسا کہہ نہیں سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستہ کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستہ سے عمل ہوتا ہے تو ایسی قانون دہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

شاؤ اور معیاری حرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی حرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے آفت تک نہیں کرتا یا جو فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ملامت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کاہل شہرانی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پالیتے ہیں اپنی شجاعت و حرأت کو زیر کرتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات کے، تو عیاش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن یار سا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عیاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں، میرے کان فرایض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری حرکات کو بلا کسی کوشش سے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ و میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویق ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہونے لگتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار کمٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کنسی متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت۔ اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی عمل کی مختصر تعریف کرنی ہو تو، اس سے بہتر اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصراً اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہر میلان کے بجائے، ت تسویق معیاری کی نمائندگی کرتی ہے، اس سعی کے لئے ہے۔

ت ۷ بذات خود

ت ۸ س ۷ ہر

بالفاظ دیگر اگر اس کا ت پر اضافہ ہو جائے تو ہر فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن س، ت کا لازمی جزو نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے آفاقی اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو یورپی طرح پر کام میں لائیں تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود یہی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والہ مشیمہ مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے عمل کی حیثیت لیکن عمل کے ساتھ لذت و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو مضبوط کرتے ہیں بعد میں خیالات لذت و آلام تسویقی اور مرضی قوت حاصل کرتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ عموماً یہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈینی کی کہتا ہے (nessun maggior doloie)

اور یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ
ہو مگر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات بعد میں باعث تفریح ہوتے ہیں۔
لیکن چونکہ لذات خاص عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں
اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاج سے اس لیے لذات و آلام کے
خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور فراہمی
قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت
ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے
ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی
لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو
ہمارے عقلی انتفاضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری
صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے اپنے آپ
کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس
کے باعث باعث تکلیف نے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں
ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری
رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام
کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و مکمل ہوتا ہے کہ ایک فلسفی
نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے
ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی
تمسلات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات
پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکت صرف لذات
و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جلی اور جذبی اظہارات میں ان کو قطعاً کوئی
دخل نہیں ہوتا۔ کوئی شخص ہو گا جو منہسی کی لذت کے خیال سے ہنستا
ہو گا اور ناک بھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا

ہو گا؟ کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شرارتا ہے
 کون شخص ہے جو غصہ غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی داعی
 ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراب اس
 قوت سے عمل میں آتی ہیں جو عقب میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی صرف کرتا ہے
 جو اس کے مطابق رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جن چیزوں
 کے دیکھنے سے ہم غصہ، محبت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو چارے روئے مٹنے کا
 باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے حواس کے سامنے ہوں یا محض تصور
 میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسویقی قوت ہوتی ہے۔
 ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت نہ صفت ہے جس سے ہم تجاؤ نہیں
 کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی
 حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف۔
 احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات و مشاہدات
 میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور
 یا کلیتہً اس کا حال ہو شعور کا یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ ہوتا ہے، خاصہ یہ ہے
 کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق
 ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور
 دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔
 بہر حال اصل تسویقیات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہیں، اب ہمیں ان کو
 اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ ہو چوہ ہیں۔ اور
 جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو
 یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے
 نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم
 میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محض عمل ہو سکتا ہے تو
 یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے
 ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

جہلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلہ پر اہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے، اور ایسی پر فریب سادگی کے پیچھے نہ پڑنا چاہیے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت نفس الامری کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہو گا جو عادی بن چکے ہیں زندگی کے معمولی افعال پڑے پہننا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پورے کرنا پسب کچھ لذت والہ کے بلا کسی حوالہ کے ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے یہ تصور کی طرح کی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک بار میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو لکھتا ہوا پاتا ہوں۔ لاپرواہی کے عالم میں خود کو مینیر پر جا تو کا دستہ پھراتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعوتی کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لیے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے جھلک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا فاصلہ عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جاسکتی۔

یا ایک جھپیو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا جس کو ایک چھوٹی تنہی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی روجھری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو سخت اگر اس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سبزدہیں ہو جائے۔ اس قسم کے جبرِ اولہ کی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضار لذت کے نتائج ہیں یہی نہیں بلکہ اس استحضار مفید چیزوں کے زمرہ میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مفید چیزوں کے لئے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذت کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے ماتحت بھی نہیں آتے۔ نکل مریض تسویقات، اور بیماری کے مقررہ تصورات اس کی مثالیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ ممانعت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا ایک اور طالب علم کو جو میراد دست بھی تھا اس کھڑکی سے پاس سے جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گزرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ یہ جی جا ہا کرتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے ناظم سے اس کا ذکر کیا۔ جس نے کہا کہ بہتر ہے اگر تمھارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور گرنا چاہئے۔ جاؤ اور ضرور گر دیکھو! اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر شگوار چیزوں کی کبھی کبھی جرم آجانے کے متعلق بیمار ذہنیاتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس شخص کے کہیں زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ شخص درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار

سو گنتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہل دیہو دو جملہ کو بار بار دھرتا رہا، اور اس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہوشی اور مہل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ جو شے اذیتناک توجہ اگر اس شرط کا جس پر اس شے کی تسویق اور مزاحمت توت مہل کا باعث ہوتی وہی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی دلچسپی ہے عمل کو متعین کرتی ہے، دل چسپ ایسا عنوان ہے جس کے ماتحت خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولات و عادی راہوں سے گزرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسویق کا راز ان خاصہ علاقہ میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوئیں کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علاقہ ہوتے ہی ہیں، بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ نوعیت و اہمیت ہے جس سے یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جوہر کی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسویق ضرور سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصویری حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسویق اور جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت و اہم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ساتھ ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں قدرت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضا یہی ہوتا ہے مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسویق توت کی اولیں شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روکتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خواہے دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی حدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔ ارادہ ذہن اور اس کے عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف تصورات کے مابین سادہ کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ ایک تعلق ہے۔ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ذہن میں ایک بار آ جانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکت کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مطابقت میں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عضویاتی واقعات کے بعد ہوتے ہیں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے، جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور فعل ہو جانا میں چھینکے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے جو میز رکھی ہو وہ فرش پر سے گرنے لگی میرے پاس چلی آئے اگر یہ نہیں آتی میرا ارادہ عطشی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا جس طرح سے مزہ کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے جس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی مظہر ہے جو قلبی عنقود پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عنقود ٹھیک طرح سے کام کرتے ہیں تو فعل پوری طور پر واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشنجی حرکات رعشہ حرکتی افزایا معمولی قسم کا بے نکال پین پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مفلوج کہتے ہیں لیکن یہ ممکن ہے وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مفلوج قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالات میں ارادہ بحیثیت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادی کوشش توجہ پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب مبحث میں اس وقت کوشش ہوتی ہے۔ پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں انکے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے تو ان میں کما حقہ اختلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تو اعادہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اختلاف دو ایسے نقطہ ہیں ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر یہ بالکل ہی توجہات لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ قلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آرہی ہے کہ اگر ارادہ سے کسی شے کا پہنچتا ہے تو توجہ بال سعی کا حاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصل کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی مشکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے۔ اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی ہے تو حرکی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی نئی جذبہ کی گرفت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے چمکا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بچا نا بھی اتنی ہی سہل ہوتا جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازہ ہٹانا اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ تک جانا۔ دشواری ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے
 تشاات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس تسم کی
 تشاات کے علاوہ اور کسی قسم کے تشال ذہن کے ساتھ بھی جاتے ہیں تو ان تشاات
 کے هجوم میں ان کا فوراً ہی تلغ قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناگامی
 کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصہ تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں
 بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر او اس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی
 محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ
 میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔
 اس قسم کے پہچان میں لوگوں کی نفسیت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور شتمن
 چیز ہوتی ہے جو اب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آجاتا ہے۔
 کیونکہ ہمارے غصہ میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور
 اس بنا پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں نہیں ایک بار ذہن
 میں جاگیریں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا آخری شعلہ
 ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر
 ایک بار خوشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے
 جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوش ہوش کی سماعت
 دہرے رکھے۔ اچھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے، مجھ سے یہ نہ کہو! غصہ میں جب یہ
 دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرد
 کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں عقل کے اس آب سرد کے غسل میں
 کوئی شے ایسی سن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے
 اور محض انگلی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طرف کی سی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے
 اور کہتی ہے۔ ٹھہر! باز! چھوڑ دے! پلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت
 نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ
 موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔
 مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہی آواز کو بلا خوف و

اندیشہ کے سنتا ہے ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوط پکڑتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف مثالوں کے هجوم کے ہم اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سعی عظیم سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حساس اور متعلقات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے۔

کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ماحول فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حوالی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اسکے ماحول پر نظر پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کر کے اسی معروض پر جمائے رکھنا چاہئے یہ نشو و نما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا ارادہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حوالی مرکزوں کا پر اسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس فرمانبرداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضائے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تیز رفتاری ہوتی ہے اور فکر کے تصور کی معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہم ارا ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اگر ہم یوں ہی چھوڑ دیتے تو ذہن سے خارج ہو جاتے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیرتی موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو تادادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بھج جانے سے بچائے اس کو ذہن کے سامنے اس وقت

پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ یوہن کو پُر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پُر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور جسمانی حرکت کا ہلکا سا ہو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ حرکی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوتی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر اجزا بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جس صورت میں صحیح تعقل متوفقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس نظر سے دُور کرنے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر مہم ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی اور جذبہ کو بے غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو توڑ لیں کہ موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا یہ تو تھیں تسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو اڑایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے اور اس کو صنایع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ بیٹھے ہوئے پنی رہے ہیں ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد ہنسی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پینوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہنے کہ سردی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ خلق کے میچے اُتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس وقت پی نے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا پکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے ٹوٹے گا یا یہ کہ بس ایک بار پیئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کر لیا اور اس تعقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

غریب کی توجہ مضبوط نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکاناتی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اس تعقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ مینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش پہ وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر حکم کو شش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھے جس کو اگر وہ نہیں چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہیجان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہم دم و دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کوشش کو ارادہ مسوق کو دیکھنا ہوتا ہے اور دوسری صورت میں ارادہ مزاحم کو رنگینہ کرنا ہوتا ہے۔ چہاڑ کی تباہی کی قوت تھکے ہوئے طالع کی حالت ارادہ مزاحم کی سی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دھکے ہوئے ہاتھوں اور تھکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیونہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حائل ہیں فوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے، اور جو ممکن ہے یا کسی آیت یا مصرعے ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلہ میں صرف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ استحضار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسویقی و مزاحمی صحیح المدماغ اور مضبوط الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ تشریحی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن پھر ان کو اس قدر توی نظر آئے یا

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں بخیمہ حقائق اس قدر بری طرح سے
روکھے پھسکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ
نہیں کہہ سکتا کہ ”یہی میرے لئے حقیقت ہیں“ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری
کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے
سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مسٹر ٹیل نے ایک
مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اُس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں اس سے
جرحی سوالات کئے گئے تو اُن کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ
پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس وہم کے متعلق بڑا کمپنی
شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جن کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ
میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود
کو تھامے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے
وہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص
میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے.....
جب جرح کی بنا پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تھک جاتے ہیں تو وہ بقیابو
ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے۔“

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا انتہائی ذیلی نقطہ
جن پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصور ایسے ہوتے
ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دلیلیں پر ہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو ہم
خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بد سکتے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت
کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ
ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح تریکی
منہی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر | صفحہ ۵۲ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سہی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے
کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگرچاہیں تو کم و بیش
کر سکتے ہیں۔

ہے الفاظ دیگر کوشش ایسی مقررہ رد عمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو ہمارا مزاجم ہوتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو بلکہ اس کی حیثیت صورت حال کے مقررہ مضامین ہمارے محرکات و سیرت وغیرہ کے مابین قبول ریاضاتی غیر تابع متغیر کی سی ہوتی ہے۔ اگر وہ اتنا ایسا ہی ہے اگر ہماری کوشش ان مضامین کا مقررہ عمل نہیں تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر مقدار سی ایک مقررہ شے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شعور پر مستولی ہوگا اس کا اسی وقت اور اسی مقام میں شعور پر مستولی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں اور ہمارے کل افعال پہلے ہی سے متعین مقرر ہوتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم ہر صورت میں حسب نشانہ کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے خیالات کو عرصہ تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گنہگار بذلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو شیمانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا تھا۔ اس کو یہ باور کرانا دشوار ہوتا ہے کہ کائنات جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ مگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے دلچسپیوں اور اختلاف کے نتائج تھے جن کی قوت اور جہی کا تسلسل میکائیسی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا عام تسلسل اور دنیا کا وحدتی تعقل ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش جیسا ادنیٰ و اقد جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہوگا۔
واقعیہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔
ایک تصور پر تو جی سہی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ یہ اس
سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات
سہی تک صحو ذکر نا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے
ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت
کرنا ہوگا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی
قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہونا ذہنی
مقداروں کی اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دہن
سے ہمیشہ باہر رہینگے۔ کوئی صحیح الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس
تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ
کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار
بنادے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے لیکن ایک
عالم نفسیات سے ایسی جانبداری کی توقع نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کو ایک
قوی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے
اور علم متعین علائق کا ایک نظام ہوتا ہے جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں
وہاں علم اگر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر
ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے
متعلق صرف اس حد تک بحث کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال
واقعا مقرر ہیں۔ یہ الفاظ دیگر اس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث
کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسویقی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے
ساتھ کہ یہ کس طرح کے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں ان حالات
و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ
بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے ٹھیک کتنی سہی کی ضرورت ہوتی ہے۔
کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختار ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہوگا۔

اس طرح سے نفسیات اختیار کئے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علمائے نفسیات اختیار کئے وجود سے بلا تامل انکار کرتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو مابین الطبیعیات کے سپرد کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سعی کے متعلق علمی حساب اور اصل واقعے کے مابین فرق دریافت کر سکے۔ جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں۔ مسئلہ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلہ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ صفحہ ۵۴۴ پر ہم نے کہا تھا یا اختیار عمل سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کہہ سکتا ہے کہ کسی تصویری معروض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھیے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حقیقی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکی اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی مکثرات کے مابین ہو گا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

کوئیں نے مقدار سعی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی غلط اور اہم نوعیت کے متعلق

ایک حرف ضرور کہنا چاہیے جو منظر سعی ہماری نظروں میں انفرادی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرا دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اچھا مقابلہ کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

منظر سعی کی
اخلاقیاتی اہمیت

جو بجائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں بہر حال خارجی دنیا کے اثرات نتائج یا مثلاً ہیں جو ذہن پر واقع ہوتے ہیں۔ لیکن کوشش وہی بالکل دوسرے عالم کی شے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ حقیقی شے ہو جو خود ہم ہیں اور جن چیزوں کے ہم حال ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں۔ اگر اس انسانی ناطک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع استیصال کی تلاش کرے تو جس شے کی تلاش ہے وہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچمائیں یا سایہ ہے۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور ہیرو ہے۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم باطنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ "اے میں اس کو اسی طرح سے کر دوں گا" جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑیاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے تو اس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف و افسوس کے تودے بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آئندہ اور مرنی کے مخالف ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے بے قابو ہوئے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت و شخص ان کا قابل قہر

بد مقابل اور رفیق معلوم ہوتا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے قلب کو غیر متزلزل رکھنے کے لئے کر سکتا ہے، وہی براہ راست زندگی کے کھیل میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متعین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتا ہے، اور ان حالات کے مابین اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اس طرح کا جوش و خروش پاسکتا ہے اور یہ شرمع کی سی فراوانی کی وجہ سے نہیں بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنالیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک جزو ہے، نظری اور عملی حلقہ میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر جرأت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پیمنبر نے اور سب لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر ہل نہیں پڑتا اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور ان کی زندگی سے اوروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اس طرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کر سکتے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سی بڑی فتنے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیاء سے تعلق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسانی ہماری قدر و قیمت کا میاں ہو تو کونسی حیرت کی جگہ ہے۔ اور
 اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہمارا قطعی طور پر غیر مستعار اور
 اصلی حصہ ہو تو کونسا تعجب کا مقام ہے۔

تتمہ

نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیات باب ماسبق میں ہم نے مسئلہ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کے کیا معنی ہیں کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا حدود و نفسیات میں تصفیہ کر دینا جسلہ بازی ہوتی۔ بہتر یہی ہے کہ نفسیات بلا تکلف تسلیم کر کے کہ علی اعراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اسپر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی عرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعویٰ مخالف ہوں تو اس وقت تطبیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قدرت رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضہ جبر محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بناء پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے۔ اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرتا ہوں کہ اس امر کو یہ تاکید واضح کر دوں کہ تمام اختصاصی علوم حقیقت کے جسد البقی سے محض سہوات کے خیال سے علیحدہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہئے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر مہرولی ہند

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم
 طبیعیات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و تناقض سے
 ہیں۔ لیکن ان کی محدود اغراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا
 اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔
 شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیات میں
 ہوتا ہے جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس
 کی اغراض میں داخل نہیں۔ میکائیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور
 رد عمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں
 کہ میں اور ذہن جس کاکہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر
 منحرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطہ نظر سے خارج از بحث
 اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطہ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں جب انسان کی
 غرض بحیثیت مجموعی عالم کے متعلق انتہائی بصیرت حاصل کرتی ہو تو مابعد الطبیعیات میں
 سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے محنت
 اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً
 یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔
 شعور و دماغ کا تعلق جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کی گئی ہے)
 تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات کے فرض کر لی جاتی ہیں۔ مفروضہ عملی (دیکھو صفحہ ۶)
 ایک تجربی قانون ہے یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے
 ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم مابعد الطبیعیات میں
 نہیں جانتے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں
 اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تغیر سے
 کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک
 معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ
 ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی

حالت کو ایک واحد وجود یعنی روح کا رد عمل کہتے ہیں جو ان لائقہ افعال پر ہوتا ہے جو دماغ سے ظہور میں آتے ہیں۔ بعض اس امر کو یہ کہہ کر خفیف کرتے ہیں کہ ہر خلیہ بذاتہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو امتزاج پاکر ایک ہو جاتے ہیں جس طرح سے خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بظاہر خلائیا کا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی کوششوں کو وہدانی روحانی اور سالماتی نظریات کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جس میں سے روحانی نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذو شخصیتیں وغیرہ کے واقعات پر حاوی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو بحیثیت مجموعی رد عمل کرے اور کبھی چند غیر مربوط وہم وقت رداست عمل میں متکسر ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے نظام کے تینوں سے بھی سالماتی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو رہا ہے اس وقت میرے فہم بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں اور میرے فہم صدعی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں، تو اس سے زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے چونکہ یہ واقعہ کہ اگر ایک شے کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے عامل و سرگرم کار ہوں گے اپنی جگہ پر بہت شکم ہے اور اس کی مذکورہ بالا توجیہ نہایت معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۲۵ اور دیگر مقامات پر اجزائے شعور کے ترکیب پانے پر کئے گئے تھے ان کو سالماتی فلسفی غیر حقیقی مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسا اصول باقہ آجائے جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہر رنگ و بھان کر دے اور اس عرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلہ قطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے بلکہ اس کو معمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تغیر دماغی کے مطابق ہوتا ہے تو کس قسم کے حادث و وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کس قسم کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا رہین منت ہے۔ اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل جو دریافت ہوں گے ان میں براہ راست ایک تعلق ہوگا جسکا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبیعی قانون ہوگا۔

خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح سے بچ گیا ہے کہ یہ کل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اسکی اقل مقدار قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرنا ہے اور کل دماغ کو اس کی اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کہ در ہا کثرات کے ایک مجموعہ کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے ہیں جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو علیحدہ کثرات یا زیادہ سے زیادہ خلا یا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلانا محض عوام کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی خیالی شے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی در سر پہلو نہیں ہو سکتی کوئی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور کثرتی واقعہ بھی صحیح معنی میں طبیعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کو کوئی ذہنی طبیعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی ذہنی مکثراتی نظریہ کی طرف لوٹنا ہوا پاتے ہیں کیونکہ کثرتی واقعہ دماغ کا عنصر ہے اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل افکار سے نہیں بلکہ عناصر افکار کے مطابق معلوم ہوگا۔ اس لئے ذہنیات میں جو شے حقیقی ہوگی وہ طبیعیات میں غیر حقیقی کے مطابق ہوگی یہ دیکھ کر ہمارے پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

ذہنی حالتوں اور ان کے معروضات کا تعلق ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطہ نظر سے (جو تمام علوم طبیعیہ کا نقطہ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو باہم علیحدہ چیزوں یعنی عالم و معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ ثنویت میں گور جانا سہل نہیں کیونکہ تصور ریتی خیالات سدا رہا ہوتے ہیں ان ذہنی حالتوں کو لو جن کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو تھیلے دن میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اُس کے احساس کا نام ہے یا اس کے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا ہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور عرض اس کی اس کے سوائے کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہو سکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے، اور نہ بعینہ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو ظرف کی ہی رہتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو ظرف ہیں، مظروف سے علیحدہ کوئی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جیسی شے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے اُس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ مظہر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جس میں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو وہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اُس وقت یہ اپنے آپ کو دو گونہ کر لیتا ہے اور دوسمتوں میں نشوونما پاتا ہے۔ بعض متعلقات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا عقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کے علاوہ ایک حاشیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شے کے دکھانے کی مدعی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر مذکور کرتے ہیں سکونی نقطہ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت، بجائے خود کافی وکتقی نہیں ہوتی جیسی کہ جس میں ہوتی ہیں بلکہ قطعی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کر نیکی مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ جس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں دقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبعی نقطہ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علحدہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اس وقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہوگا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ مابعد الطبیعیاتی روشنگاریوں کا طریقہ ہے اور قبل اسکے علم طبیعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو جانتے ہیں تصویریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور سمجھا پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اس طرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت متغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی بدست ہوئی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف ایک حصہ میں رہے تو وہ علی طور پر کوئی الم نہ ہوگا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جا سکتی ہے۔ مثلاً اور اک زمان میں اگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری

یہی شعور کا وہ کم سے کم حصہ کونسا ہے جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا ہم ہو سکتا ہے اور جس کو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے اسے اندر وہی حیثیتیں اور معنی رکھتا ہے جو ان تمام چیزوں میں درپیش آتے ہیں جو ہر وقت متغیر رہتی ہیں ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کونے نہیں ہوتے یا تر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پر دازیں یہ ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی پر جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ اضافی کا خط کسی دئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی صحیح تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال اضافی و مستقبل کے مابین محض ایک کڑی ہوتی ہے اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو وہاں ہم لفظ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مرکب معلوم ہوتی ہیں انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

فہم و شعوری حالتیں لیکن اس سے بھی بڑی خرابی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ اب تک نہ تو ایسے واقعات نہیں ہیں عام عقل انسانی نے اور نہ نفسیات وہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی جنکی تصدیق ہوتے ہے) نے اسکے متعلق شک کیا ہے کہ یہ شعوری حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے وہ تجربہ کے بالذات معنیات ہوتی ہیں۔

اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں۔ لیکن افکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا۔ خارجی عالم کے متعلق انکار ہوئے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی فکری فعلیت سے براہ راست نامی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی شے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے۔ جب کبھی میں اپنی تفکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس شے کا مجھے احساس ہوتا ہے وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے جو میری ابرو سر گیلے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں ہے۔

بلکہ معروض ہے اور یہ معروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا شعور بہتر لفظ ہو۔ لیکن شعور مفروضہ کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندرونی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلہ کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے اور وہی جواب دیتا ہے جو ہم نے اس کا باب ۱۲ کے آخر میں عام اور تفصیلاً نقطہ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

حاصل

پس جب ہم نفسیات سے بحیثیت ایک طبیعی علم کے گفتگو کرتے ہیں تو اس سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی بنیاد ٹھوس زمین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل جڑیں نہیں اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جو خاص طور پر کمزور ہے اور جس کے ہر جوڑ پر کے مابعد الطبیعیاتی حکمت صینی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمات و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جسکی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے تو اور بہت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو کوئی نفسیات کا فخر یہ طور پر تذکرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے، جب اس امر پر نظر ڈالتے ہیں کہ یہ لفظ جن حقیقی عناصر اور قوتوں پر حاوی ہے، ان کی وضاحت کی ابھی جھلک بھی دیکھنی نصیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متعلق تھوڑی سی گفتگو اور بحث و تجویس کچھ اصطلاحات و تقسیم اور وہ بھی محض بیانی سطح پر اس امر کے متعلق ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں رکھتے ہیں، اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوئے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کائنات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جسے طبیعیات میں ہیں نہ کوئی ایسا قضیہ ہے جس سے کوئی اہم نتیجہ مستخرج ہو سکتا ہو جتنی کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۴۴۵) یہ کوئی علم نہیں بلکہ یہ محض امیہ علم ہے۔ علم کا اسوہ ہمارے پاس موجود ہے۔ جب ایک دماغی حالت کسی شعور کے

مطابق ہوتی ہے، تو کوئی متعین شے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شے ہوتی ہے جب ہم کو اس کی پوری طرح جھلک نظر آجائے گی اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیاں ماتر پڑ جائیں گی لیکن فی الحال تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیڈ اور قوا میں حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی یا لیوپر اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جملہ ردات عمل میں محفوظ رہتی ہے، کیا کی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ نفسیات کے گلیڈ اور لیوپر جب کبھی پیدا ہوں گے، تو اپنے وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے، ورنہ تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے تو انہما ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریاتیں ان کو مابعد الطبیعیاتی بنادیں گی۔ فی الحال ان کی آمد کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہم نہایت پر تار یکی میں لاتھ یاؤں مار رہے ہیں، اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔

صحت نامہ

دستور نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۵	مادی	مادہ	۸۰	۲۲	کسی	کس
۱۱	۱۳	درآولیثوں	درآوررلیثوں	۸۴	۴	آتیں	آتی
۱۳	۶	تجرہ	تجرہ	۹۳	۲۴	مرکزی	مرکزی
۱۴	۷	ادراک	ادراک	۱۲۸	۱۴	دائقہ	زایقہ
۱۷	۱۲	حسن	جس	۱۳۶	۹	لی	کی
۳۶	۷	کرنیکی	کرنیکی	"	۱۵	لئے	کیئے
۴۱	۱۵	اسپر	اسپر	۱۳۷	۱۵	رواوت	رواوت
۴۲	۳	منظر	منظر	۱۴۴	۲۵	اختیار	اختیار
۵۸	۱۷	کیفیت نو	کیفیت نو	۱۴۶	۲	فروہینٹ	فارین ہیٹ
۶۰	۱	لمک	لمک	۱۴۸	۱	کی کی ادویہ	کی ادویہ
۶۱	۱۸	ایک آواز	اور ایک آواز	۱۵۴	۱۴	حوادث	حوادث
۶۳	۱۹	دیسر	دیسر	۱۶۵	۵	کس	کسی
۶۸	۱۴	عصبی	عصبی	۱۶۶	۵	خلایہ	خلایہ
۷۱	۹	سیچس	سیچس	۱۶۹	۱۱	خاکے	خاکے کے
۷۴	۱۱	کلور فارم	کلور فارم	"	۱۴	دیکھی	دیکھنے کی
۷۷	۱۲	شکیبہ	شکیبہ	۱۷۳	۲	تغیر ساتھ	تغیر کے ساتھ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۵	۲	سالماتی	سالماتی	۲۴۷	۲۴	من حیث المجموع	من حیث المجموع
"	۶	مالغ	مالغ	۲۴۹	"	جہتیں	جہتیں
۱۷۷	۱	کو	کو	۲۵۱	۱	کرتے ہیں	کرتے ہیں
۱۸۱	۱	احساس "اگر"	احساس "اگر"	"	۹	کرتا	کرتا
		احساس "پر"	احساس "اور"	۲۷۸	۸	ہم	ہم
			احساس "پر"	۲۸۲	۳	ہم کو سختی	ہم کو سختی
۱۹۰	۱۷	مجموعہ	مجموعہ وار	۲۸۸	۲۰	قبا عدادہ	قبا عدادہ
۲۰۳	۲۱	مواہب	مواہب	۳۲۲	۲۳	دارالافتاء	دارالافتاء
۲۱۳	۱۳	میں	میں	۳۳۰	۳	کچھ	کچھ
۲۲۱	"	جن سے	جن سے	۳۳۸	۱۹	لیسٹ	لیسٹ
۲۲۶	۹	آئی جاتی	آئی جاتی	۳۴۵	۵	تخلیل	تخلیل
۲۲۷	۲۲	کل لٹا	کل کا لٹا	"	۱۵	معاون سے	معاون ہوتا ہے
۲۲۸	۷	موجودہ ہوتی ہے	موجودہ ہوتی ہے			ہوتا ہے	ہوتا ہے
"	۲۳	غیر متغیرہ جود	غیر متغیرہ جود	۳۸۶	۲۵	نوشال	نوشال
۲۳۲	۶	ہیں	ہے	۳۹۳	۲	پرکار	پرکار
"	۱۶	سوشیوں	سوشیوں	۴۱۰	۵	ہیکٹر	ہیکٹر
۲۳۱	۱۶	گیند دورنگی	گیند دورنگی	۴۱۲	۱۵	کو	کو
۲۳۳	۲۳	حافظ	حافظ	۴۱۷	۱۸	رکھتی	رکھتی
۲۳۴	۲۵	ڈھانچہ	ڈھانچہ	۴۲۱	۱۱	کہاتی ہیں	کہاتی ہیں
۲۳۵	۸	نقصات	نقصات	۴۲۲	۳	غیر ایس	غیر ایس
۲۳۷	۲۳	ہینا ٹرم	ہینا ٹرم	۴۲۵	۵	تسجیں	تسجیں
۲۴۰	۸	یوتی	یوتی	۴۲۹	۹	س حد تک	س حد تک
۲۴۱	۱۳	منظام	منظام	"	۲۰	روہینیز	روہینیز
۲۴۷	۱۹	سیکنڈ	سیکنڈ	۴۳۱	۱	پہلوں	پہلوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۲	۲	کرتا	کرتا	۵۲۰	۸	جا پڑا	جا پڑا
۴۴۲	۳	انداہیرا	اندھیرا	۵۲۴	۱۶	تھے	تھے
"	۵	پڑی حیرت	بڑی حیرت	۵۲۸	۲	اس فیصلہ پر ہم	اس فیصلہ پر ہم
۴۴۵	۱۷	ہو	ہو	۵۲۹	۲۸	حس	حس
۴۴۸	۱۲	ذہنیت	ذہنیت	۵۳۱	۱	اپنی	اپنے
۴۴۹	۱۰	اعداد شمار	اعداد شمار	۵۳۶	۱۶	کیوں	کیوں
۴۵۵	۱۷	کا	+	۵۴۰	۱۸	گو میں نے	گو میں نے
۴۵۷	۲۳	سائیکائی گاڑا	سائیکائی گاڑا	۵۴۱	۲۳	خوش آئندہ	خوش آئندہ
۴۶۷	۱۰	بے قاعدہ گیاں	بے قاعدہ گیاں	۵۴۲	۱۴	پہنچے	پہنچے
۴۶۹	۸	سب	سب سے	۵۴۵	۱	غیر تناقص	غیر تناقص
"	۲۳	گہتا ہے	گہتا ہے	"	۲	تناقص	تناقص
۴۷۶	۱۳	کشتی کھیلتا	کشتی کھیلتا	"	۳	نقص	نقص
۴۹۰	۱۲	اردہ	اردہ	۵۴۶	۳	یزات	یزات
۴۹۳	۲	دز	دز	"	۱۶	نقص صدغی	نقص صدغی
۴۹۴	۱۵	گلو چتے	دلو چتے	۵۴۷	۱۳	کرتا	کرتا
"	۲۰	خلاص ہیں	خلاص ہیں	۵۵۱	۳	حیثیت شعوری	حیثیت شعوری
۴۹۷	۱۶	ادار	ادار	"	۲۲	جیسے	جیسے
۵۰۲	۱۷	قوات	قوات	۵۵۱	۲۲	جیسے	جیسے
۵۱۶	۹	کیکٹی	کیکٹی				

GROUP SECTION

RECEIVED

NOV 19 1964

CALL No. { ۱۵۱ ACC. No. ۴۳۹۱
 ۱۵۱۲۰
 AUTHOR جتیی اولیم
 TITLE دستور نفسیات بمزاج اصناف اولاد

URDU INTERSECTION

THE BOOK MUST BE CHG
 OF

Date		No.	
23-2-74		8346	
T.O.D.			



MAULANA AZAD LIBRARY ALIGARH MUSLIM UNIVERSITY

RULES:—

1. The book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of Re. 1-00 per volume per day shall be charged for text-books and 10 Paise per volume per day for general books kept over - due.